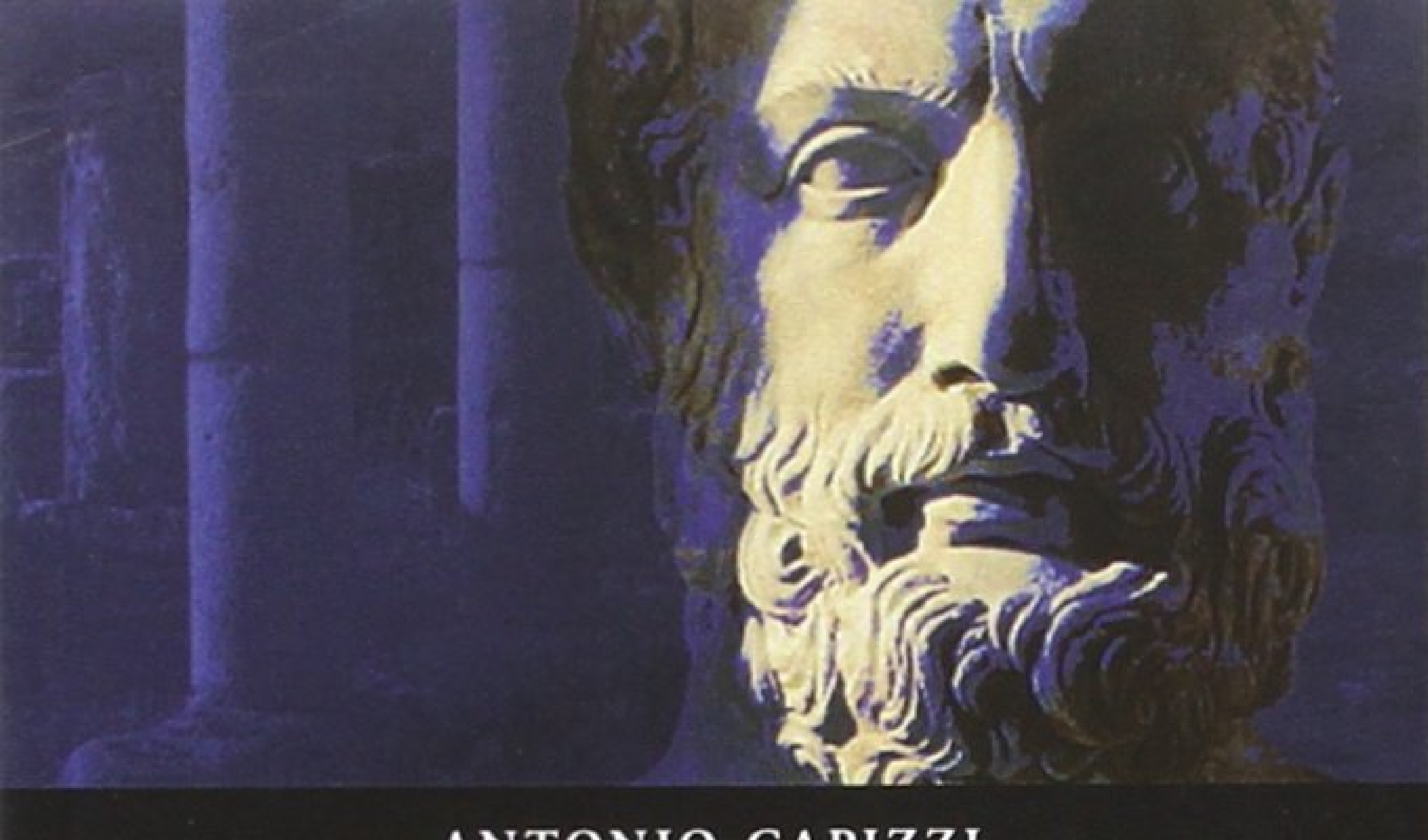


ANTONIO CAPIZZI

Introducción a Parménides

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Antonio Capizzi

Introducción a Parménides

NACHO DUQUE GARCÍA
Traducción

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

CAPIZZI, Antonio
Introducción a Parménides / Antonio Capizzi ; Nacho Duque García, traducción. — Zaragoza : Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016
179 p. ; 19 cm. — (Humanidades ; 120)
Bibliografía: p. 129-176. — ISBN 978-84-16515-74-5

Parménides–Crítica e interpretación
1 Parménides

1.ª edición, 2016

Colección Humanidades, n.º 120
Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza
Edificio de Ciencias Geológicas
c/ Pedro Cerbuna, 12. 50009 Zaragoza, España
Tel.: 976 761 330 Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

une
Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z 1034-2016

Introducción a Capizzi

Capizzi, historia y filosofía

Antonio Capizzi (Génova, 1926-Roma, 2003) es un historiador de la filosofía griega, o, por mejor decir, y de acuerdo con su declarada evolución, de la cultura griega, casi totalmente desconocido en España. Valga como constatación el hecho de que, hasta la presente obra, solo había sido traducido al castellano un artículo suyo, «Investigaciones y polémicas filosóficas del siglo v», en el marco de la monumental y magnífica *Historia y civilización de los griegos*, dirigida por Ranuccio Bianchi Bandinelli.[1]

Profesor desde 1986 de la Universidad de La Sapienza de Roma, como continuador de la cátedra de su admirado Guido Calogero, Capizzi centró su investigación en una relectura de la tradición presocrática, para sustraerla al «colosal equívoco y la sistemática falsificación»[2] que había supuesto la lectura aristotélica de ella. En efecto, Capizzi subraya que tanto Aristóteles como Teofrasto adulteran el pensamiento presocrático, al interpretarlo en función de los intereses y problemáticas

1 R. Bianchi Badinelli, *Historia y civilización de los griegos,* Bosch-Icaria, Barcelona, 1981.

2 A. Capizzi, *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica de la nascita della filosofia in Grecia,* Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1997, p. 16.

del Liceo, tal como también señalan otros autores como Diels o Kirk. Aparecen, de este modo, unos autores descontextualizados que acabarán convirtiéndose, para la tradición filosófica dominante, en habitantes del «País de la Conceptualidad Pura»[3] y en un mero engranaje inicial de una historia de la filosofía convertida en un verdadero lecho de Procusto. La de Capizzi es una posición nítidamente antiaristotélica, que cuestiona una comprensión de la historia de la filosofía, santificada por la lógica hegeliana, en la que el devenir filosófico se halla exento de cualquier influencia ambiental y en la que el filósofo se convierte, en coherencia con los planteamientos teóricos del idealismo, en un ser descorporizado, desocializado, solo movido por la lógica del devenir conceptual.

Muy al contrario, Capizzi se adhiere a la idea gramsciana de que una cultura no nace por partenogénesis de la cultura precedente,[4] sino que es fruto de unas condiciones ambientales que la explican. Desde ese planteamiento, Capizzi desarrollará una muy original lectura histórica de la filosofía presocrática, en la que se establece un vínculo insoslayable entre texto y contexto, entre filosofía y sociedad, entre pensamiento y política. Consciente de la novedad de su empresa, y de las evidentes dificultades a las que debe hacer frente, Capizzi subrayará que le interesa más que el lector preste atención a su método que a las conclusiones que el propio Capizzi alcanza.[5] Un método que posee una doble vertiente: por un lado, insertar al autor en el ambiente que le circunda; por otro, revisar críticamente la doxografía antigua para subrayar la sistemática adulteración del pensamiento presocrático.[6] Ciertamente, Capizzi no se siente solo en esta tarea, en la que entiende que también se afana el marxismo y una cierta antropología, aunque no con la contundencia que Capizzi cree precisa.

3 Ib., p. 10.

4 A. Capizzi, *Platone nel suo tempo,* Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1984, p. 10.

5 A. Capizzi, *Eraclito e la sua legenda,* Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1979, p. 10.

6 Ib.

Sin ninguna duda, la apuesta metodológica de Capizzi resulta novedosa, especialmente por su radicalidad. Capizzi, en su empresa de investigación, no desdeñará recurrir a otras disciplinas para alcanzar sus objetivos de historiador de la filosofía. Frente a la hiperespecialización a la que nos conduce el saber contemporáneo, nuestro autor apuesta por la interdisciplinariedad, por la colaboración con otros saberes para poder insertar mejor al filósofo en su tiempo. Así, la arqueología, la numismática, la lingüística se convierten en herramientas imprescindibles para la aproximación a los autores, en la medida en que permiten un mejor conocimiento del contexto de producción de la obra.

Capizzi no se conforma con remitir a los autores a lo que él considera una abstracción improductiva, Grecia, sino que pretende insertarlos en el contexto de su propia polis, con sus peculiaridades, con su historia específica. «Se trata —escribe—, en conclusión, de privilegiar, cada vez que se estudian autores pre-pericleos, la relación *entre cada autor y su propia ciudad*».[7] Con ese procedimiento, Heráclito es «bastante menos oscuro»,[8] defiende Capizzi, que el Heráclito legendario de la tradición peripatética.

Ello le llevará también a realizar una lectura de los sofistas en clave histórica, insertándolos en las luchas políticas acaecidas en la Atenas del siglo v a. n. e. Polemizando, en este caso, con la lectura platónica, Capizzi es uno de los primeros historiadores de la filosofía que denuncia los intereses aristocráticos del platonismo y defiende la instrumentalidad democrática de la sofística. Capizzi alerta sobre la minuciosa acción de la máquina de guerra socrático-platónica en su empeño por desprestigiar a la sofística, en coincidencia con sus políticas de erosión de la polis democrática. La acerada polémica entre Sócrates y Platón con los sofistas no es solamente unas disputa teórica, sino el enfrentamiento entre dos concepciones políticas, dos modelos de sociedad,

7 Capizzi, *La repubblica cosmica,* p. 13.
8 Capizzi, *Eraclito e la sua leggenda,* p. 9.

dos formas, incluso, de entender la vida, de la que nuestro presente continúa siendo deudor.[9]

El Parménides de Capizzi

Parménides es uno de los presocráticos al que Capizzi presta una mayor atención, ya que le dedica dos monografías, la que aquí se presenta y *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema,* las dos de 1975. En ambas se nos presenta a un Parménides eminentemente político, legislador, encargado de solventar las tensiones internas de su ciudad, Elea. Y ese es el contexto en el que son leídos sus fragmentos. No en vano, en las páginas finales de la presente monografía, Capizzi declara: «Este libro pretende ser una incitación a extraer de las excavaciones de Velia una mole mayor de elementos aptos para iluminar la parte que Parménides tuvo en la historia de su ciudad».[10]

El papel político de muchos de los presocráticos más conocidos, como Tales, Anaximandro o Heráclito, ha sido atestiguado por numerosas fuentes, por lo que todavía se hace más sorprendente el hecho de que la historiografía filosófica tradicional no haya concedido a estos datos la relevancia que merecen. Especialmente en el momento de efervescencia que supone el nacimiento de la polis como forma de organización social. Es un lugar común vincular los nacimientos de la filosofía y de la polis, pero, sin embargo, no ha sido habitual subrayar la dimensión política de los primeros filósofos, «hombres hechos de carne y de sangre y vibrantes de pasiones ciudadanas», tal como los define nuestro autor.[11] A esa tarea es a la que se apresta Capizzi. Para ello echará mano de

9 A este respecto, escribe Onfray: «La escritura de la historia de la filosofía griega es platónica. Ampliemos el marco: la historiografía dominante en el Occidente liberal es platónica». M. Onfray, *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I,* Anagrama, Barcelona, 2007, p. 19.

10 *Vid. infra,* p. 125.

11 Capizzi, *Platone…,* p. 9.

la numismática, que nos habla de un Parménides «unificador»; de la arqueología, que convierte los versos del proemio del poema en la descripción de un viaje real que Parménides realiza en misión política entre diferentes lugares de una ciudad dividida por el conflicto; de la lingüísitica, que nos advierte de la doblez del lenguaje de los fenicios, peligro externo que se cierne sobre Elea, para bosquejar un contexto desde el que leer, de manera diferente, los fragmentos de Parménides. Unos fragmentos, además, traducidos por Capizzi de un modo peculiar, dado que las referencias históricas permiten introducir correcciones a las traducciones habituales, algunas de ellas excesivamente forzadas, desde la óptica de Capizzi.[12] Capizzi se arma con una extensa panoplia instrumental para aplicarse a la tarea de desentrañar el sentido del texto, alejándose de las tradicionales interpretaciones metafóricas. Y en ayuda de su interpretación acudirá a los más diversos textos literarios, de Homero a Ovidio, pasando por Hesíodo, Esquilo, Eurípides, Apolonio de Rodas, Estrabón o Luciano, utilizados para reforzar algunas de sus tesis. No es, desde luego, la labor de un historiador de la filosofía al uso; no es, sin duda, la perspectiva de aquellos que hacen de la filosofía un monumento exento, desvinculado del suelo social en el que nace. Veamos, a modo de ejemplo, cómo resume, en el mencionado artículo recogido por Bianchi Bandinelli, su interpretación de Parménides: «Precisamente por ser ajeno a las luchas intestinas de Velia, Parménides debió aparecer ante el partido aristocrático como el pacificador ideal, en un momento en que la oligarquía local necesitaba la conciliación interna y el apaciguamiento de los ánimos ante un peligro exterior. Desde mucho tiempo atrás, una parte de la población velia se había separado del resto, refugiándose fuera de las murallas, precisamente en la ensenada que hay al norte de la acrópolis;

12 Precisamente, la originalidad de las traducciones de Capizzi es la que ha obligado a que en nuestra traducción no se utilicen las traducciones castellanas canónicas de las obras clásicas citadas, sino que se utilice, en todos los casos, traducciones directas de las versiones del propio Capizzi.

pero alrededor de 480, Hierón, tirano de Siracusa, había fundado una colonia en Pitecusa, en la isla de Isquia, tras haber batido a los etruscos en las aguas de Cime (Cumas). Con ello amenazaba la seguridad de las ciudades de la Campania así como su comercio con Etruria, y la amenaza reclamaba la recomposición de la unidad política. Parménides, al igual que en los mismos años Menenio Agripa en Roma, convenció a todos los partidos a aceptar una constitución unitaria y él mismo se encargó de corregir el texto de las leyes; incluso asumió el gobierno de Velia, que mantuvo probablemente hasta la muerte. Como Menenio Agripa, quiso justificar teóricamente la unificación, y para ello escribió un poema (titulado también *Sobre la Naturaleza*) en el que utilizaba sus premisas lógico-lingüísticas para hacer entender a sus conciudadanos la racionalidad de sus sugerimientos *[sic]* políticos. La misma diosa Justicia había condescendido, según su relato, a abrir para él la puerta que separaba los dos sectores y los dos grupos que la habitaban; luego le había expuesto la elección entre tres vías, la que dice "es" (reconocer la existencia, lo que viene a ser, en lo político, aceptarse recíprocamente olvidando antiguas diferencias), la que dice "no es" (no reconocer la existencia, permanecer en la escisión) y una tercera que consiste en seguir a hombres que "no saben nada" y "simulan con falsedad", de manera que para ellos "ser y no ser son la misma cosa y no lo son" (ciertamente los fenicios o, más exactamente, los cartagineses); la propia diosa lo había inducido a elegir la primera vía y a aceptar las dos consecuencias que tal elección implica, es decir, la "compactibilidad" *(homoiótes)* y la "inmutabilidad" *(atrékeia),* que son las características inescindibles de todo aquello que verdaderamente existe (y se sobreentiende que por lo tanto no pueden faltar en una *polis* que quiera verdaderamente existir y continuar existiendo); finalmente le había mostrado las doctrinas que gozaban de mayor aceptación entre el pueblo de Velia (la astronomía milesia y la medicina de Crotona), doctrinas que el gobernante realmente preocupado por la "compatibilidad" del cuerpo social debía conocer de un modo u otro, aún si su

verdad era dudosa. De manera que de premisas lingüísticas (de la negación del doble significado del verbo *ser*) Parménides sacaba consecuencias lógicas (la expresión "es" es siempre verdadera, la expresión "no es" es siempre falsa, y cambio, movimiento y multiplicidad son inconcebibles en tanto contienen el no ser), y entre unas y otras dejaba aparecer sus planteamientos políticos (si Velia quiere sobrevivir deberá tener una constitución unitaria e inmutable, olvidar los viejos rencores, evitar alianzas peligrosas, como la cartaginesa, y tolerar todas las clases sociales y todas las opiniones)».[13]

Los resultados que aporta Capizzi resultan sorprendentes, en el sentido más estricto del término. Sorprendentes dado que, acostumbrados a siglos de una lectura monolítica, a miles de páginas cargadas de interpretaciones metafísicas, la variante propuesta por Capizzi genera un cierto asombro. Capizzi se muestra consciente de ello, cuando defiende más su método que sus resultados. Pero algunas de sus aportaciones resultan difícilmente cuestionables, pues en ellas se amalgaman el rigor filológico de Capizzi con el que aportan los diferentes expertos del resto de especialidades convocadas en ayuda de la historia de la filosofía.

Conclusión

Bien pudiera decirse que Capizzi representa un nuevo episodio de ese ancestral combate entre idealismo y materialismo, un combate en el que, por motivos ajenos a lo filosófico, como bien sabe el materialismo, el idealismo suele acostumbrar a triunfar. Acaso desde la realidad de ese combate sea desde donde podamos responder a la pregunta de cómo es posible que la obra de Capizzi no haya recibido la atención que sin duda merece. Desde que, precisamente, Sócrates y Platón se impusieran en su combate filosófico, y político, frente a sofistas y materialistas, la historia de la filosofía ha

13 A. Capizzi, «Investigaciones y polémicas filosóficas del siglo V», en Bianchi Bandinelli, *op. cit.*, vol. III, pp. 434-435.

sido hegemonizada por un idealismo en el que las circunstancias reales, la historia, la vida, quedaban marginadas frente a una presunta autonomía del pensar. El gesto aristotélico que denuncia Capizzi, la descontextualización, la interpretación del texto en función de los intereses propios de quien lo interpreta, ha sido una constante en la filosofía dominante. Y así, el caso heideggeriano quizá sea el más evidente por extremado, con sus reiteradas falsificaciones filológicas, convenientemente denunciadas por Castoriadis,[14] se hace decir a los autores, y a sus textos, aquello que nunca pretendieron decir. Quizá sea esa la causa de la ausencia de cualquier referencia a Heidegger en el capítulo dedicado a la historia de la crítica de la obra de Parménides, así como en la bibliografía.

En todo caso, corresponde a Capizzi el mérito de haber problematizado la versión canónica de muchos aspectos de la filosofía griega y, para ello, haber trenzado una fructífera alianza con otros saberes. Capizzi abre una senda de reflexión, en paralelo a lo que en Francia hacen autores como Vernant, Detienne, Loraux, Vidal-Naquet, aunque con un perfil más filosófico, en la que polis y pensamiento muestran un vínculo inextricable y que tiene como consecuencia primera la aparición de nuevos perfiles en la tradición filosófica; o, cuando menos, haber enriquecido la base hermenéutica de diferentes autores. Colocar a Platón "en su tiempo", analizando para ello su relación con algunos de los protagonistas más relevantes de su época, personajes, en ciertos casos, de sus diálogos, como hace en su *Platone nel suo tempo*, publicado en 1984, aporta algunos datos interesantísimos para la exégesis del au-

14 Analizando la traducción e interpretación de un fragmento de Anaximandro por parte de Heidegger, escribe Castoriadis: «La invención arbitraria de Heidegger estalla en esta manera de introducir una palabra que no existe en el fragmento y que dice exactamente lo contrario de lo que el contexto da a entender». C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 226. En la introducción a este mismo texto de Castoriadis, es Vidal-Naquet quien reprocha a Heidegger su descontextualizada lectura de los presocráticos: «Heidegger habló de una Grecia sin *polis* cuyos poetas hablaban la pura lengua heideggeriana». Ib., p. 38.

tor de *La república*. Capizzi también contribuye, con su *I sofisti ad Atene*, a rescatar a los sofistas del desprecio y la inquina en que los había sumido la tradición socrático-platónica, como, afortunadamente, ya viene siendo habitual entre numerosos historiadores de la filosofía antigua, como es el caso de José Solana en nuestro país. Pero es en el ámbito de los tradicionalmente denominados presocráticos, con una denominación que Onfray, acertadamente, entiende como tendenciosa,[15] donde las aportaciones de Capizzi se hacen más potentes. A las mencionadas monografías sobre Parménides, hay que añadir su magnífico *Eraclito e la sua leggenda*, o su monumental *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*.

La presente traducción es fruto del empeño de quien firma esta introducción, pero sobre todo del estímulo, probablemente inconsciente, del profesor de la Universidad de Zaragoza Eugenio Frutos Mejías, quien tiene el mérito de haber sido un gran lector de Capizzi y de haberlo dado a conocer en su entorno. En sus clases y cursos de doctorado, Capizzi era una herramienta fundamental para la aproximación a la filosofía griega. Por ello, quienes escuchábamos sus clases no éramos capaces de entender el ninguneo que la obra de Capizzi sufría en nuestro país. Si el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza puede alardear de haber hecho de Capizzi uno de sus autores de referencia en lo que a filosofía griega se refiere, el círculo se cierra al ser las Prensas Universitarias de Zaragoza las que han asumido el reto de dar a conocer a este autor a los lectores en castellano. El que suscribe lo siente como motivo de orgullo.

Juan Manuel ARAGÜÉS ESTRAGUÉS

Zaragoza, febrero de 2016

15 Onfray, *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I,* p. 18.

PARMÉNIDES

CAPÍTULO I

El Camino de la Deidad y la puerta de las llaves dobles

Al doblar el promontorio se presenta otro golfo contiguo, en el cual surge una ciudad: algunos de los foceos que la fundaron la llamaron Hiele, otros Ele por el nombre de una fuente; hoy, por fin, todos la llaman Elea. Allí nacieron los pitagóricos Parménides y Zenón: me consta que la ciudad fue gobernada por ellos, y por otros antes que ellos, de un modo justo; y es por ello por lo que estos consiguieron hacer frente a los lucanos y a los posidoniatas y terminaron imponiéndose, pese a ser inferiores en territorio y en número de habitantes. La pobreza del suelo les obliga a realizar principalmente actividades marineras, como la salazón del pescado y otras similares. Antíoco dice que, cuando Focea cayó en manos de Harpago, general de Ciro, todos los que consiguieron huir se embarcaron en las naves con sus familias y, navegando bajo la guía de Creontiades, tocaron primero Córcega y después Marsella: habiendo sido expulsados, fundaron Elea. La ciudad dista doscientos estadios de Posidonia.

Estrabón, VI, 1, 1, 252

Parménides reguló su propia patria con óptimas leyes: tanto que inicialmente los ciudadanos hacían cada año un juramento solemne de permanecer fieles a las leyes de Parménides.

Plutarco, *Adv. Colot.* XXXII, 1126 A-B

Estaban conmigo mis yeguas, que siempre saben llevarme tan lejos como mis deseos empujan: tanto es así que me condujeron a lo largo del famoso Camino de la Deidad, que

hoy lleva a través de todos los barrios ciudadanos al hombre que la conoce. Sí, allí fui conducido: porque allí me condujeron, tirando del carro, las tan alabadas yeguas; pero para indicarme el camino estaban solo las doncellas. El eje en los bujes mandaba un sonido agudo como las notas de una flauta, y su fricción con las dos llantas bien torneadas en la extremidad era tal que casi lo habría incendiado: y, mientras tanto, las doncellas Helíades se daban prisa para disponerse en procesión: conforme procedían de las casas de la Noche hacia la luz, alzaban las manos para liberar la cabeza de los velos nocturnos. Allí está la puerta que divide el camino de la Noche y el del Día: está limitada en sus extremidades por un arquitrabe y un umbral de piedra, y ha sido llenada en toda su altura por dos grandes aldabas; pero las llaves que la abren por ambas partes las conserva la inexorable Justicia. Las doncellas se encargaron de persuadirla, conmoviéndola con su dulce lenguaje, para quitar de buen grado de la puerta, por amor a ellas, la estaca que a ella estaba atornillada: la puerta se abrió, haciendo girar uno tras otro, en sus respectivas sedes los espesos pernos de bronce fijados a ella mediante clavos y cuñas, y creó una ancha apertura entre las aldabas; ahí recto, en medio, las doncellas guiaron el carro y los caballos a lo largo de la calzada. La diosa me acogió con benevolencia, me tomó la mano con la mano derecha y me dirigió estas palabras: Oh, tú que llegas a nuestra casa traído por tus yeguas, joven aún, pero digno compañero de los inmortales regentes de caballos y de pueblos, hola; porque no es un destino infausto el que te ha empujado a adentrarte en este camino tan lejano del recorrido habitual de los hombres, sino el derecho y la justicia. Ahora, sin embargo, deberás explorar todo: no solo el corazón inmóvil de la redonda Verdad, sino también la fama entre los mortales, aunque esa no da garantía de corresponder a lo verdadero. Por otra parte, ¿no habías querido siempre experimentar todo en todos los modos? Pues ahora aprenderás también esto, que para hacerlo habrías debido tener en cuenta la existencia de las apariencias.[1]

PARMÉNIDES, fragmento

1 La nueva lectura de los fragmentos de Parménides que yo propongo en este libro ha requerido un análisis del texto tan complejo y profundo que solo mis fuerzas no habrían sido suficientes. Aprovecho la ocasión para agradecer a todos aquellos que me han proporcionado preciosas aclaraciones sobre materias especializadas: sobre todo Mario Napoli, Emanuele Greco y Angela Greco Pontrandolfo para la arqueología de Velia;

En los años treinta Guido Calogero descubrió las fuentes de Parménides: analizando las aguas aparentemente quietas de su ontología, descubrió esos procedimientos lógicos que ya desde hacía algunos lustros otros estaban revelando; pero luego, pasando también la lógica al análisis crítico, se dio cuenta de que tampoco esa era clara, sino que llevaba consigo «nombres», «símbolos verbales», alusiones al «decir», al «significar», al «persuadir». La fuente del río parmenídeo, revelada por la turbiedad de sus aguas, es la misma que la del mucho más conocido río heraclíteo, el que fluye tan rápido que no consiente que nada se sumerja dos veces en sus aguas, y, en general, que la de toda la lógica arcaica: la normativa del lenguaje que, al no conseguir todavía separarse de la normativa del pensamiento y de la realidad, termina por tener un peso determinante respecto a la ontología y sus estructuras. Inexploradas quedan en cambio las salidas de ese río, la desembocadura profunda de la ontología parmenídea: las noticias sobre el Parménides legislador y magistrado de Velia casi nunca fueron relacionadas con los fragmentos de su poema filosófico, como si se tratara de una curiosidad histórica irrelevante. El fragmento 1, el llamado «proemio», habla de «barrios ciudadanos», de una calle que los une todos (tenía incluso un nombre, se llamaba el Camino de la Deidad), de una puerta que divide la calle en dos sectores; describe con realismo vivaz y minucioso primero la fatigosa marcha del carro de Parménides hacia la puerta atornillada, después el ruidoso girar de las aldabas sobre las bisagras; alude de modo trasparente a la «fama» de la que gozaban la calle, las yeguas y, sobre todo, Parménides como auriga y como hombre de gobierno: sin embargo, ninguno de nosotros (ciertamente no quiero sustraerme de la fila de los imputados) pensó en una lectura

Mario Torelli para las cuestiones de historia griega; Gregorio Serrao para los problemas filológicos y de crítica del texto; Bruno Gentili para el análisis estructural de ciertos términos usados por Parménides; Maria Giulia Guzzo Amadasi para algunas noticias de lingüística semítica. Para una discusión más profunda de los problemas filológicos véase mi ensayo *La porta di Parmenide*, publicado en 1975 en las Edizioni dell'Ateneo.

topográfica del proemio, y todos continuamos preguntándonos únicamente si en este cuento habría de verse una alegoría filosófica o un rito de iniciación religiosa. La segunda clave de lectura, la filosófico-política, estaba ahí, al alcance de la mano, preparada para ser añadida a la clave lógico-ontológico-semántica encontrada por Calogero; pero ninguno de nosotros estiró la mano hacia la historia hasta tocar esta clave. Un cierto cuadro tradicional del eleatismo, favorecido por las apresuradas generalizaciones aristotélicas, fascinó a los intérpretes modernos hasta las consecuencias más radicales: como la enmienda, por ejemplo, de los códigos parmenídeos siempre que el texto que estos ofrecían no era comprensible a la luz de la «filosofía pura» que en ellos se presuponía; empezando por el δαίμονος presente en la denominación del «Camino de la Deidad», que deviene un nominativo plural δαίμονες atribuido, con una construcción en realidad muy intrincada, a las «doncellas» nombradas poco después. Hermann Diels es el que llegó más lejos de todos: encontró en el verso 5 del fragmento 6 un πλάττονται (= πλάσσονται, «simulan») teniendo como sujeto ciertos «mortales» evidentemente criticados por Parménides; no consiguiendo admitir que Parménides, filósofo de dieciocho quilates, pudiera polemizar sino con otros filósofos, y dado que los filósofos no se acusan de «simulación» sino de «error», decidió que el πλάσσονται ὁδόν («simulan el camino») estaba por un πλάζονται ὁδόν («se van equivocando a lo largo del camino»); pero, por otro lado, no pudiendo enmendar el texto (como había hecho con pocos escrúpulos el redactor de la edición aldina de Simplicio) a causa de la concordancia de los códices, pensó incluso en una forma verbal anómala (πλάσσω como variante dialectal de πλάζω) ¡que aparecería por escrito solo en Parménides, y solo en ese verso![2] Esto para dar una

2 He discutido mucho, en el volumen citado anteriormente, esta singular hipótesis de Diels, y resumo aquí brevemente los argumentos. Antes que nada hay que señalar que la tesis de Diels, pese a ser aceptada por todos los traductores sucesivos e incluso por el léxico de Liddell y Scott, reposa sobre bases de una fragilidad desconcertante: los ejemplos

idea del modo en el que Parménides ha sido leído hasta ahora, también por estudiosos cuyo rigor metodológico está absolutamente fuera de toda duda.

Nuestra escasa perspicacia tenía, ciertamente, algunos atenuantes. En el proemio de Parménides comparecen las divinidades de nombre abstracto apreciadas por Hesíodo y Esquilo: la Justicia, el Día, la Noche; y comparecen también las doncellas Helíades, las hijas del Sol, dos de las cuales son nombradas en el duodécimo libro de la *Odisea* (vv. 131-133).

que trae a colación, de pasos del sonido ζ al sonido σσ, están sacados en parte del dialecto tarantino (que es dórico), en parte de las más antiguas aportaciones del griego al latín (que, como ha demostrado el añorado Pagliaro en su contribución «Il problema linguistico», en *Metropoli e colonie della Magna Grecia*, Tarento, 1963, p. 101, son también dóricas, y en ningún caso jónicas); por lo tanto, no pueden demostrar en modo alguno una peculiaridad dialectal jónica, que debía de ser un presunto *apax* de Parménides, que escribía en un jónico completamente desprovisto de infiltraciones dóricas (véase la argumentación de Diels en su *Parmenides' Lehrgedicht, griechisch und deutsch*, Berlín, 1897, pp. 72-73). En segundo lugar, se debe mostrar que la traducción «simulan» se adapta mucho mejor al diseño de los tres caminos que el «se van equivocando», en tanto que el «camino simulado» completa a la perfección los otros dos. La diosa Justicia nos presenta en el fr. 2 (v. 2) el camino que dice «es» y el que dice «no es» como «los únicos pensables»: dada la identidad de pensar y existir (fr. 5), en el sentido que «pensar algo equivale a pensar que existe» (fr. 8, v. 34), los dos primeros caminos son también los únicos reales; y la tercera, excluida de la «pensabilidad», está también excluida de la «realidad» (está, justamente, «simulada»). Esto se aclara mejor en los vv. 16-18 del fr. 8, donde reaparecen los dos caminos «pensables» del fr. 2, y la diosa, refiriéndose precisamente a ello, recuerda que «hemos decidido que uno de los dos caminos permite lo impensable y lo innombrable (lo que significa que no es el camino verdadero), y que el otro en cambio es *real* y *seguro*»: de los dos atributos del *camino verdadero*, solo el «seguro» se opone al otro camino aquí nombrado, dado que tal camino fue definido en el fr. 2 (v. 6) «completamente inexplorable»; el tercero no es ni seguro ni incierto, no siendo real como los dos primeros, sino «simulado», y reducible en última instancia a un *círculo vicioso* (παλίντροπος κέλευθος, fr. 6, v. 9) que como camino no existe, porque no lleva a ninguna parte. De paso, la razón que empujó a Diels a su hipótesis, esto es, la identificación de los «mortales» del fr. 6 con los heraclíteos, hoy ha caído: Mansfeld (véase más adelante, en la sección de *Historia de la crítica*) ha quitado a tal identificación todo posible sostén, y la gran mayoría de los historiadores la ha abandonado.

La aversión prejuiciosa a la lectura realista hizo que todos nos olvidáramos de que, después de Homero, las Helíades vienen siempre insertadas en el mito de Faetón, que narra su transformación en álamos, por obra de Zeus, mientras lloran la muerte de su hermano:[3] mientras Parménides escribía, se representaban en todo el mundo de lengua griega las *Helíades* de Esquilo, que narraban precisamente esa metamorfosis;[4] y el mito estaba ya tan arraigado en la fantasía del lector helénico, que Epicuro en el *Hipólito* (vv. 738-741) nombraba a las hermanas de Faetón queriendo indicar los álamos, sin mención alguna a la metamorfosis misma; así que me parece fuera de dudas que las *Helíades* dispuestas en procesión para guiar la marcha del carro de Parménides son solo las filas de álamos que flanqueaban el Camino de la Deidad.[5] En cuanto a las abstracciones divinizadas, nadie ha dado importancia al hecho de que estas se hallan presentes en todas las partes del poema, y no solo en el proemio: en el fragmento 2 se nombra otra divinidad hesiódica, la Persuasión; una más, el Destino, la encontramos en el fragmento 8, donde, por otra parte, reaparece

3 La primera versión de la metamorfosis de las Helíades nos la proporcionan fragmentos que el escolio a Arato (p. 208, 15 y ss.) e Higino (*Fab*. 104) atribuyen, no se sabe si con razón o por error, a Hesíodo. Tras Esquilo y Eurípides, retoman el tema: Timeo, fr. 41 Müller; Apolonio de Rodas, IV, 603-604; Estrabón, V, 1, 9; Diodoro, V, 23, 3-4; Luciano, *Dial. deor.* 25; Tzetzes, *Chil*. IV, 137; Escolios a Píndaro, *Ol*. VI, 78; Virgilio, *Ecl*. VI, 62-63; Ovidio, *Met*. II, 340-366; Plinio, *N.H*. XXXVII, 2, 11; más Filóxeno, Sátiro y Nicandro, citados por Plinio.

4 Este título es proporcionado por Filodemo de Gadara (fr. 106 a-b), que quizá había leído la tragedia, y en todo caso conocía su contenido; por los escolios a Sófocles, *Oed. C*. 1248; en dos ocasiones por Ateneo, X, 424 D, y XI, 469 F; por un anónimo en *Anecd. Bekk*. p. 346, 10; y, por último, comparece en dos listas de títulos de Esquilo, una en el *Manuscrito Mediceo*, la otra en la *Suda*.

5 Todas las zonas no habitadas del promontorio velino estaban recubiertas por un bosque, tal vez sagrado (*cfr.* M. Napoli, «La ricerca archeologica di Velia», *La parola del passato,* 1966, fasc. 108-110, p. 201): una vegetación ciertamente análoga a la de la cercana Calabria, que exportaba madera y brea hasta Atenas (*cfr.* Tucídides, VI, 90, 3; VII, 25, 2). Todavía hoy la zona es boscosa y son muy frecuentes los álamos: un pueblecito, a diez kilómetros al oeste de las excavaciones, se llama todavía Pioppi (Álamos, N. del T.).

la Justicia; en el 13 encontramos el Amor, «primigenio» como en Hesíodo. Hay que hacer un discurso similar por las analogías con el duodécimo libro de la *Odisea*, cuyo eco es recogido en toda la primera parte del poema. Formalmente, podemos decir que el «discurso de los tres caminos» de la diosa Justicia a Parménides (que va del fragmento 1 al 7) está moldeado sobre la base del «discurso de los tres caminos» de Circe a Ulises, contenido precisamente en dicho libro:[6] si Ulises viene a la casa de Circe, «donde están las casas de la Aurora, hija de la mañana y los orientes del Sol», de la tierra de los Cimerios, que «el sol esplendente no mira nunca desde lo alto con sus rayos», Parménides llega «a la casa de la Justicia» procedente «de las casas de la noche hacia la luz»; si Ulises en este viaje atraviesa el río Océano, «que el hombre común no puede cruzar», Parménides llega a la puerta «que divide el camino de la Noche del camino del Día» recorriendo un camino «lejos del recorrido habitual de los hombres»; si Heracles atribuye el peregrinar de Ulises a un «mal destino (κακὸν μόρον)», la Justicia aclara con prontitud que no ha sido ese mal destino (μοῖρα κακὴ) el que ha empujado a Parménides hacia ese camino;[7] Ulises tendrá que conocer en primer lugar el engaño de las Sirenas, y (a diferencia de sus compañeros, que se meterán cera en las orejas) querrá probar esa experiencia, así como Parménides, el hombre que «siempre ha querido experimentar todo en todos los modos», tendrá que explorar también las apariencias; ambas diosas, inmediatamente después, proponen a sus respectivos héroes la elección entre dos caminos pensables, pero les ponen en guardia contra uno de

6 *Od.* XII, 37-110. Para la difusión del conocimiento de Homero en tierra italiota, *cfr.* Pagliaro, «Il problema linguistico», *op. cit.*, pp. 89-91; R. Cantarella, «Omero in occidente e le origini dell'omerologia», en VV. AA., *Letteratura e arte figurata nella Magna Grecia,* Tarento, 1966, pp. 11-65. Para el paralelismo del discurso de Circe en Homero y el discurso de Dike en Parménides, *cfr.* E. A. Havelock, «Parmenides and Odysseus», *Harvard Studies in Classical Philology,* 1958, pp. 133-143, en especial pp. 137 y ss.

7 Los pasajes citados se encuentran en el libro XI de la *Odisea*, vv. 14-16; 155; 158-159; 606; 618; y al principio del XII, vv. 3-4.

los dos, que es inexplorable y peligroso; más tarde, sea una que otra, mencionan un tercer camino, pero especificando que no conduce a ningún lugar (Caribdis para Ulises, el camino de los «mortales que no saben nada» para Parménides). Es evidente por todo ello que el aparato mitológico no se limita al proemio, sino que da un manto poético a todo el poema: lo que significa que no tiene funciones de contenido, ni compromete la lectura realista del proemio o la lectura especulativa de los fragmentos sucesivos.

Basta releer el proemio después de haber liberado la mente de la sugestión de la forma mitológica para descubrir las pruebas de la localización topográfica, y no metafísica, de los dos «lugares» más minuciosamente descritos: el Camino de la Deidad y la puerta de las llaves dobles. La prueba está en el análisis sintáctico de las proposiciones que constituyen la narración: los tiempos históricos (aoristos e imperfectos), mediante los cuales el narrador escalona la sucesión de los eventos, se interrumpen dos veces para dejar su lugar a los tiempos principales (presentes y perfectos); y ello sucede para describir precisamente el camino y la puerta. El procedimiento es evidente: cualquiera de nosotros que narrase a otros una serie de hechos que realmente le han sucedido, y quisiera hacer entender con una cierta exactitud *dónde* le han sucedido, esparciría su discurso con verbos en presente y en pretérito perfecto (me encontraba donde *está* tal cruce, eso sucedió donde *han construido* una casa, etc.) completamente similares a los usados por Parménides para los dos lugares clave de su viaje, y que no tendrían sentido si el narrador no hablase a los velinos, y no hablase de Velia. El camino y la puerta indicados en los incisos con verbos en tiempo principal no pueden ser sino una calle y una puerta existentes en Velia cuando Parménides escribía (primera mitad del siglo v).

Durante mucho tiempo (y esta es nuestra segunda y fundamental atenuante) nos hemos encontrado ante la imposibilidad de descifrar esas alusiones: nos faltaba, respecto a quienes escuchaban a Parménides, el conocimiento de los lugares nombrados en los incisos. Pero la imposibilidad se está

disipando desde el día en que, en el ya lejano 1962, Mario Napoli dio inicio a esas excavaciones sistemáticas en la colina de Velia que han aportado tanto material para el conocimiento a los historiadores de la Magna Grecia: las excavaciones han sacado a la luz lugares que difícilmente pueden ser disociados del camino y de la puerta a los que Parménides dedicaba sus dos incisos con verbos en tiempo principal; y los arqueólogos también les han dado nombre, respectivamente Puerta Rosa y Puerta Arcaica.[8]

Heródoto (I, 163-167) cuenta en una larga digresión la fundación de Hiele por parte de los foceos: tras huir en masa de su ciudad (Focea, en Asia Menor) para no caer bajo el yugo persa, estos formidables marineros, que habían estado entre los primeros colonizadores del Mediterráneo, fundando Marsella y llegando hasta Tartessos (Cádiz), se refugiaron en una de sus colonias, Alalia, en Córcega, que existía desde hacía veinte años; pero se dieron a la piratería contra los pueblos vecinos, lo que indujo a los cartagineses y a los etruscos a coligarse para enfrentarse a ellos en una sangrienta batalla en el mar de Cerdeña; no está claro quién ganó esta batalla, ni cuáles fueron las pérdidas de los bárbaros, pero las de los griegos fueron tan ingentes que estuvieron obligados a abandonar Alalia y navegar, tras una parada en Regio, hacia las costas de

8 Bastantes filólogos y estudiosos de historia de la filosofía griega tuvieron la posibilidad de visitar las excavaciones de Velia con ocasión del congreso sobre la Magna Grecia celebrado en Tarento del 10 al 14 de octubre de 1965; pero (al menos así me consta) solo Bruno Gentili y Bronislaw Bilínski intuyeron la relación entre el «camino» y la «puerta» descritos por Parménides y los correspondientes restos arqueológicos eleanos. Bilínski (véanse al actas de ese congreso, pp. 276-277) no supo capturar el verdadero significado de la asociación, sospechando solo que la calle de la Puerta Rosa y Puerta Arcaica habrían sugerido a Parménides las *imágenes metafóricas* del camino y de la puerta como símbolos; y solo Gentili comprendió que Parménides describía un viaje real a personas reales, como eran sus conciudadanos, contando hechos políticos y no abstracciones metafísicas. Gentili no tuvo la posibilidad de poner rápidamente por escrito su interpretación; y, en un momento dado, él y yo descubrimos haber sacado, de manera absolutamente independiente, las mismas conclusiones.

Enotria, donde fundaron precisamente Hiele.[9] Este nombre es la transcripción jónica (los jonios orientales habían perdido desde hacía tiempo el digamma) de la denominación local de una fuente, probablemente sagrada; y tal denominación (que Estrabón, escritor tardío de la *koiné*, transcribe *Ele*) debía de ser *Vele:*[10] en efecto, mientras que entre los griegos se hacía prácticamente universal la versión ática *Elea*, los romanos, al no tener dificultad al escribir el sonido *V*, dijeron *Velia*, mucho más cercano al original. La ciudad surgía sobre un promontorio entre dos golfos: hoy los golfos ya no existen, habiendo sido enterrado uno (al norte del promontorio) por los depósitos aluviales del Alento y del Palistro, cuyas desembocaduras, avanzando hacia el mar, han terminado por unificarse; el otro (al sur) por las corrientes marinas, que a causa de los prevalentes vientos meridionales lo tomaban en toda su extensión (es recordado el naufragio de la flota de Octavio, anclada en el golfo, a causa de un role del viento):[11] y el promontorio, consecuentemente, se ha convertido en una colina entre dos pequeñas llanuras costeras. El doble atracadero hacía que, al menos en sus orígenes, Velia fuera más bien dispersa: ya en la época griega las riberas de los dos golfos hospedaban otros tantos barrios portuarios, que eran los dos accesos marítimos a la acrópolis (el pueblo en el dorso del promontorio, probablemente la zona habitada más antigua de la ciudad, dada la forma poligonal, típica del siglo VI, de los bloques de piedra de los que está constituido).[12] Velia se componía pues,

9 Véase el análisis de esta larga digresión herodotea en M. Gigante, «Il logos erodoteo sulle origini di Velia», *La parola del passato,* 1966, fasc. 108-110, pp. 295-317.

10 Una de las monedas más antiguas de la ciudad tiene el escrito Ϝελετέων, que demuestra cómo en la pronunciación se conservaba el sonido *V* (R. Stuart Poole, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, Italy,* Londres, 1873, p. 306, n. 24).

11 Appiano, *B.C.* V, 98, 410. *Cfr.* a propósito G. Schmiedt, «Contributo alla ricostruzione della situazione geotopografica di Velia nell'antichità», *La parola del passato,* 1970, fasc. 130-132, pp. 67-70, 75-76, 88.

12 *Cfr.* a propósito las presentaciones de M. Napoli, «Intorno alla pianta di Velia», *La parola del passato,* 1970, pp. 226-235; R. Martin, «Le

ya en época no muy lejana a los orígenes, de tres «centros habitados»: los ἄστη[13] de Parménides; los barrios que, originariamente más o menos autónomos, constituían la πόλις velina.

Parménides dice que el Camino de la Deidad «lleva a través de todos los barrios al hombre que lo conoce»: y no dudamos que, si la ciudad se componía de tres centros habitados separados, una calle debía de unirlos todos. ¿Por qué ese nombre, y qué «deidad» local había dado pie a los velinos a llamar así la calle? Es evidente que la calle misma atravesaba un lugar consagrado a una divinidad tan importante para ser considerada «la deidad» por excelencia. Algunos numismáticos han creído ver en la cabeza femenina, que aparece en los dracmas a doble relieve con el nombre de la ciudad, a la ninfa Velia (homónima de la fuente y por tanto de la ciudad); y tales monedas son datables justo en la primera mitad del siglo v, esto es, en los tiempos de Parménides.[14] Si de verdad (como es natural suponer) la «deidad» que denominaba el camino era también la «deidad» de la fuente sagrada que había dado nombre a la ciudad, se puede explicar perfectamente que los ciudadanos la reconocieran como la «deidad» por antonomasia; y también es presumible que la calle más importante de la ciudad, aquella que unía los barrios y escalonaba sus intercambios, fuera la calle consagrada a la ninfa epónima (o considerada como tal en un segundo momento). ¿Es posible, a la luz de la situación actual de las excavaciones, identificar el camino así descrito?

problème de l'appareil polygonal à Vélia», *ib.*, pp. 93-107; J.-P. Morel, «Sondages sur l'acropole de Vélia. Contribution à l'étude des premiers temps de la cité», *ib.*, pp. 131-145; y B. Neutsch, «Neue archäologische Untersuchungen am Südhang der Akropolis von Elea», *ib.*, pp. 146-152.

13 La palabra indica, en la mayor parte de los autores, el «barrio» en general: pero en Heródoto (*cfr.* p. ej. I, 1976) tiene un significado más preciso, designando los «barrios bajos» de la ciudad en contraposición con la acrópolis; y esta acepción más restringida se adapta aún mejor a la expresión usada por Parménides, porque el camino que pasa por la Puerta Arcaica enlaza los dos barrios portuarios, dejando fuera la acrópolis.

14 *Cfr.* P. Ebner, «Le monete di Velia», *La parola del passato,* 1966, pp. 336-341, y E. Pozzi Paolini, «Problemi della monetazione di Velia nel v secolo a. C.», *ib.*, 1970, pp. 166-199.

Dejando a un lado el problema de la acrópolis y de sus calles de acceso al mar (calles que las excavaciones aún no han sacado completamente a la luz, y que en todo caso tampoco son hipotéticamente datables), sabemos que los dos barrios portuarios estaban unidos por una calle que cortaba la colina de Velia atravesando una garganta natural entre la acrópolis y el interior. Una parte de esta calle ha sido desenterrada: se trata del sector que une la colina (el punto más alto de la garganta) con el barrio meridional, y por ahora ha sido denominado (por el nombre de una puerta situada sobre la colina, pero de época más tardía a la que nos concierne) Calle de la Puerta Rosa. En cambio, el trecho descrito por Parménides es el otro, el que unía el puerto fluvial norte con la propia colina: de hecho el carro avanzaba (vv. 9-10) «desde las casas de la Noche hacia la luz», es decir, desde la localidad norte hacia la colina iluminada por el sur. Parménides nos da la sensación de esta subida introduciendo los álamos (las «doncellas Helíades») que, «conforme procedían de las casas de la Noche hacia la luz, alzaban las manos para liberar la cabeza de los velos nocturnos» (καλύπτρα tiene este significado también en Esquilo, *Coeph*. 814): las «casas de la Noche» son, evidentemente, las habitaciones del puerto fluvial septentrional (a la sombra porque la colina las reparaba del sol durante buena parte del día); y los álamos, a medida que la calle sube hacia la colina a plena luz, empiezan a tener las copas (las «cabezas») iluminadas, y parece en la fantasía del poeta que las ramas prominentes (las «manos») se arrancaran de la cabeza los velos nocturnos que la Noche, señora del lado norte, les había puesto.

La arteria que atraviesa la garganta es pues «el famoso Camino de la Deidad, que lleva a través de todos los barrios al hombre que la conoce»; camino del cual Parménides remonta el lado septentrional. El texto del proemio nos da la impresión de que se trate de un *exploit*[15] excepcional: las yeguas que tiran del carro no son animales comunes, sino «las yeguas tan

15 N. del T. En francés en el original.

alabadas» que llevan siempre a su patrón «tan lejos como sus deseos empujan»; y esta virtud es puesta en relación, mediante un ἐπεί («tanto es verdad que»), con la subida a lo largo del Camino de la Deidad; el eje del carro chirría lastimosamente en los bujes durante la subida y su fricción con las llantas es tan conspicua que casi lo habría incendiado; para terminar, la diosa Justicia saluda a Parménides, llegado al término de su empresa, como «digno compañero de los aurigas inmortales». En efecto, fuera cual fuera en aquella época el trazado preciso de la carretera, subir con una cuadriga el lado septentrional del Camino de la Deidad, particularmente escarpado y boscoso, no debía de ser fácil; y quizá el poeta alude con complacencia a una cierta gloria paisana que esa subida le había dado.

Si la calle de la Puerta Rosa y su prolongación parecen responder bastante bien a la primera característica del Camino de la Deidad, que es la función de unir los diversos barrios, no está dicho que no puedan corresponder también al Camino de la Deidad como calle de acceso a la fuente sagrada: en efecto, el camino pasa cerca de algunas de las muchas fuentes que todavía hoy existen en la colina de Velia, y en particular de una que Mario Napoli considera probablemente sagrada a causa de la pila que la rodea, interrumpiendo un trazado de la muralla de la ciudad. Aquí su descripción:

> La fuente estaba alimentada por un conducto de agua que se nota un poco más arriba a la derecha, y está formada por una pila que desciende más allá del plano de la calle y en la parte superior estaba cubierta por un techo de doble vertiente hecho con grandes láminas calcáreas y se ve al borde de los lados el encaje de las láminas de cobertura y en la pared del fondo las huellas de las vertientes. Esta fuente, encastrada como está en las murallas, forma parte de las murallas mismas, y en ello revela un cierto carácter de sacralidad, siendo la protección de la ciudad, y lo veremos también en las murallas que discurren a lo largo de la cresta de la colina, encomendada, además de la robustez de las murallas mismas, a la protección de la divinidad. Pero, puesto que estamos en una de las zonas más arcaicas de la ciudad, donde se tuvo que concentrar la vida tras la fundación, y en un área que

> por muchos indicios se revela de destino sagrado, esta fuente nos recuerda una noticia transmitida según la cual la ciudad habría sido fundada junto a una antigua fuente, y habría tomado el nombre de la ninfa a la cual estaba consagrada la fuente. La implantación de este pequeño monumento se remonta a finales del siglo VI, pero sufrió una remodelación en el siglo tercero.[16]

Si la calle de la Puerta Rosa y su prolongación tienen pocas posibilidades de no ser el «famoso Camino de la Deidad» de Parménides, me parece que la Puerta Arcaica, que precisamente divide los dos sectores de la arteria en cuestión, deja pocas dudas sobre su identidad con la «puerta que divide el camino de la Noche y el del Día». Que el «camino de la Noche» sea la subida del pueblo septentrional a la colina ya ha emergido en la indagación; y es lógico que el «camino del Día» sea el trecho meridional (y como tal casi siempre a pleno sol) del mismo camino: un trecho que tendría que coincidir bastante bien con la calle de la Puerta Rosa. La Puerta Arcaica, colocada como está en el punto más alto de la garganta, en efecto los divide:

> No sabemos qué relación político-económica nació entre los dos centros, por lo que nos parece de particular interés el hallazgo de la puerta arcaica frente a la Puerta Rosa. La zona al sur de la colina estaba unida con el barrio septentrional por una estrechísima garganta (en el punto más estrecho no superaba nunca los tres metros de amplitud), datable en las últimas décadas del siglo VI, esto es, inmediatamente después del establecimiento de los foceos. La puerta está delimitada por dos breves trechos de muralla, largos, respectivamente, el occidental de 3000 m y el oriental de casi lo mismo, en toba muy tierna, y de 2,90 de profundidad; dista de Puerta Rosa, con la cual hará seguidamente un sistema, 27,80 m. La puerta se cerraba hacia el norte, habiéndose hallado hacia ese lado los signos de las bisagras: así, estaba hecha en función del barrio meridional, y por tanto hay que conectarla con la fundación focea sucesiva al 540. La presencia de esta puerta, que bloquea la que por el momento parece haber sido la única vía de comunicación entre el barrio meridional y el barrio septentrional, parecería indicar que, por lo menos en los primeros

16 M. Napoli, *Guida degli scavi di Velia,* Nápoles, 1972, p. 28.

tiempos, la vida de los dos barrios debió de desenvolverse de manera recíprocamente autónoma. Que se haya limitado, a finales del siglo VI, a cerrar la garganta sin potenciar un anillo fortificado continuado (cosa que se hará en torno a un siglo después), es un hecho que se circunscribe en una norma común cuando se halla en terreno montañoso en el cual la cresta misma de las colinas sirve, con oportunas intervenciones sagaces y cortes, de cinta de defensa.[17]

Ya he evidenciado cómo la descripción de la puerta, en Parménides, está llena de particularidades; añado ahora que tales particularidades se corresponden bastante bien con lo que queda de la Puerta Arcaica (la parte inferior). La puerta descrita en el proemio «está limitada en lo alto por un arquitrabe, por lo bajo por un umbral de piedra», mientras que no se mencionan los pilares: en efecto, la Puerta Arcaica no tiene pilares porque sus bisagras estaban encastradas directamente en las murallas; el arquitrabe se ha perdido con la parte superior, pero el «umbral de piedra» es todavía visible, gris sobre el fondo marrón de la toba. Las doncellas Helíades persuaden a la Justicia a abrir la puerta, esto es, los álamos que bordean el trecho *septentrional* del Camino de la Deidad, «conmoviéndola con el dulce lenguaje» de sus hojas movidas por el viento: lo que se corresponde con el hecho de que la Puerta Arcaica se cerraba por el sur, así que eran los viajeros provenientes (como Parménides) del barrio septentrional los que tenían que solicitar su apertura (ayudados en mayor o menor medida por la dulce voz del murmullo de los árboles, como quiere la imagen poética del proemio). La Justicia, una vez persuadida, quita de la puerta «la estaca que a ella estaba atornillada»: la Puerta Arcaica muestra, en la cal del muro a la derecha de quien mira desde el lado meridional, un agujero de dos o tres centímetros de profundidad que, colocado como está a cinco centímetros del signo de las bisagras, no puede ser más que el agujero de penetración de la estaca. Parménides insiste en la gordura de los pernos de bronce y en las

17 *Ib.*, pp. 210-211.

dimensiones de las aldabas: eso concuerda bien con las proporciones monumentales de la Puerta Arcaica, recavables de lo que queda de ella. Y, por lo demás, basta detenerse un momento a observar desde lo alto los restos de la puerta, con la sombra larga y oscura que (a pesar de estar tan reducida en altura) estos siguen proyectando sobre el lado norte de la calle, y con la luminosa pavimentación de la calle de la Puerta Rosa que aparece detrás de ellos, con el pleno sol de mediodía, para tener aún hoy la neta impresión de la puerta que «divide el camino del Día y el de la Noche».

Una vez fijada, con amplias probabilidades, si no incluso con certeza, la localización topográfica del proemio, los eventos ahí narrados (el viaje de Parménides, la puerta primero atrancada y después abierta, el discurso de la diosa) hay que interpretarlos desde un punto de vista histórico-político. La correlación entre ellos es tal que el lector atento del proemio puede encontrar en el primero (el viaje) el preanuncio del segundo (el encuentro con la puerta cerrada y su apertura). Por ejemplo, el cambio de ritmo entre el presente φέρει (el Camino de la Deidad *porta* a todo ciudadano de Velia de un barrio a otro) y las anotaciones en imperfecto y en aoristo que nos presentan el carro en su subida solitaria, en un silencio roto solo por el susurro de los álamos y por la estridencia de las ruedas, hasta la anotación final de la diosa que define «lejano del recorrido habitual de los hombres» el camino mismo, no tienen solo la función (ya observada) de localizar el camino: Parménides quiere recordar a sus conciudadanos que esa calle, *ahora* (en el momento en el que ellos leen o escuchan el poema) tan frecuentada y tan importante en la economía urbanística de Velia, *entonces* (cuando el poeta la recorrió subiendo para llegar a la puerta) estaba desierta y silenciosa. Es evidente que la causa de ese abandono y de ese silencio era la puerta atrancada; y que la causa del renacer del tráfico en el Camino de la Deidad es la apertura de la puerta por parte de la Justicia, que tiene «las llaves que la abren por ambas partes». Resulta de ello (partiendo solo de la letra del texto) el siguiente cuadro: que la puerta esté abierta o cerrada (y

consecuentemente que el «famoso camino» sea o no accesible al tráfico local, y revista o no la función de arteria principal entre los dos barrios) es un problema político (de justicia); en una cierta fase alguno (evidentemente los habitantes del barrio meridional, dado el modo en que se abre la puerta) había decidido la separación de los barrios mediante la barrera de la puerta que cerraba la garganta; sucesivamente Parménides había convencido a los velinos que era *justo* reabrir la puerta y la arteria, restableciendo las relaciones normales entre las partes de la ciudad y haciendo (o, mejor, rehaciendo) de los muchos ἄστη una sola πόλις. Es evidente que se delinea aquí una página de la historia velina hasta hoy ignorada.

Surgen entonces algunos interrogantes fundamentales:

a) ¿Por qué había acontecido la secesión?
b) ¿Por qué los velinos se dejaron convencer a renunciar a ella?

A la primera pregunta, el proemio no parece responder en modo alguno; mientras que, por lo que respecta a la segunda, este nos da, como veremos, indicios muy interesantes. Para entender las razones de la secesión, debemos proceder por analogía con la historia de otros lugares de la Italia antigua. Una primera hipótesis es la del conflicto entre dos núcleos étnicos diversos constituyentes de la ciudad: situación que no era nueva en las colonias griegas y cuyo ejemplo más famoso lo proporciona Gela, fundada en colaboración por cretenses y rodios, siguiendo la invitación del oráculo de Delfos.[18] También para Velia Estrabón habla de dos grupos de fundadores, y deja entender que no hablaban el mismo dialecto, dado que algunos llamaron a la ciudad con el nombre de la fuente *(Vele*) y otros transcribieron ese nombre sin el digamma *(Hiele):* si estos últimos, como atestigua Heródoto, son ciertamente los foceos, los primeros tenían que pertenecer al grupo lingüístico que más que ningún otro conservó el digamma, esto es, los

18 Diodoro, VIII, 25, 1. Sobre las muchas noticias de colonias mixtas véase S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico,* Bari, 1966; *cfr.* también, para la Magna Grecia, «Metropoli e colonie», en *Metropoli e colonie della Magna Grecia, op. cit.,* pp. 51-85.

aqueos de lengua dórica fundadores de Crotona, Metaponto, Síbaris y también de esa Posidonia (conocida después como Paestum) que se encontraba a pocas millas de Velia.[19] En el momento en el que Velia fue fundada (540 a. C. si nos basamos en Heródoto) pasaba a lo largo de esas costas la «ruta del estaño»; esto es, ese inmenso intercambio de mercancías que, tocando las estaciones comerciales sibaritas, llevaba desde Mileto hasta Etruria vasos, vestidos y objetos de elaboración oriental, y desde Etruria a Mileto estaño, cobre y, tal vez, también el hierro de la isla de Elba. El tramo sibarita, entre Síbaris y Posidonia, era en parte (desde Posidonia hasta Laos) una ruta marítima costera y en parte (desde Laos hasta Síbaris) un sistema de transportes terrestres y fluviales que, para evitar el estrecho dominado por Regio, seguía el curso del río Cratis y los puertos montañosos de la cadena costera calabresa. La ruta marítima pasaba precisamente bajo el promontorio de Velia, y es muy difícil imaginar que entre los foceos de Velia y los sibaritas de Posidonia no hubiera mezclas: el propio Heródoto (I, 167) deja entender que el establecimiento foceo tuvo lugar con el permiso de los posidoniatas.[20] Si a ello se añade que en una primera fase Velia tuvo en común con Posidonia el sistema de peso en la base de la monetización,[21] no tenemos dificultad en suponer que una parte de la población velina estuviera compuesta por metecos aqueos de lengua dórica, originariamente posidoniatas, pero también por sibaritas tras el

19 *Cfr.* Pagliaro, «Il problema linguistico», *op. cit.,* pp. 102-104.

20 Un ciudadano de Posidonia habría reinterpretado el oráculo de la Pitia, aclarando a los foceos que el dios no quería que fundaran una colonia en la isla de Cirno (en Córcega), sino en el lugar consagrado al héroe Cirno (hijo de Hércules, epónimo de Córcega). *Cfr.* a propósito en P. Ebner, «L'errore di Alalia e la colonizzazione di Velia nel responso delfico», *Rassegna storica salernitana,* 1962, pp. 3-44; M. Gigante, «Il logos erodoteo sulle origini di Velia», *op. cit.;* G. Pugliese Carratelli, «Nascita di Velia», *La parola del passato,* 1970, fasc. 130-132, pp. 7-18.

21 A. Stazio, «La documentazione numismatica», en *Metropoli e colonie della Magna Grecia, op. cit.,* p. 125. Sobre la relación de «prudente» amistad entre Velia y Posidonia véanse las observaciones de V. Panebianco, «Il commercio italiota dalla colonizzazione focea di Velia alla fondazione etrusca di Capua», *La parola del passato,* 1966, pp. 241-254.

510, cuando los prófugos de Síbaris, destruida por los crotoniatas, afluyeron sobre la costa tirrénica (Heródoto, VI, 21, cita los casos de Lao y Escidro, dos puertos situados más al sur de la misma «ruta del estaño»).

Más probable es la segunda hipótesis, una secesión de la plebe análoga a la del Aventino. No olvidemos que la historiografía está orientada hoy al reconocimiento de las estrechas relaciones entre Roma y Velia (más que entre Roma y Marsella, como se creía antes); que los episodios romanos son coetáneos a la escritura del poema de Parménides (primera mitad del siglo v); y sobre todo que Roma, en aquel momento, tenía una estrecha relación con la Magna Grecia, como demuestra (aunque no pueda ser aceptada literalmente) la noticia del envío de una embajada a las ciudades griegas para estudiar sus constituciones y tomarlas como modelo para la preparación de la nueva legislación escrita. El episodio romano, por lo demás, no era un caso aislado: las ciudades griegas, ciertamente, conocieron muchos análogos, y Heródoto (VII, 153; 155) cuenta dos. El primero se verificó en Gela cuando un cierto número de ciudadanos, derrotados en una guerra civil, se refugió en Mactorio, al norte de la ciudad: fue Telines, un antepasado de Gelón, quien les recondujo a la patria «sin el uso de las armas, sino sirviéndose solamente del mobiliario sagrado de las diosas» (Demetra y Kore). El segundo caso, mucho más famoso, tiene lugar más tarde en Siracusa: el propio Gelón, imitando la gesta de su antepasado, «recondujo a la patria desde Casmena a esos siracusanos, llamados "gamoros", que habían sido expulsados por el pueblo y por sus propios esclavos llamados "cilirios", consiguiendo de ese modo ocupar Siracusa y hacerse su señor». La salida de una parte de la población tras un conflicto social (si no, como se ha supuesto antes, étnico) era un hecho frecuente alrededor del 500 a. C.; y la Puerta Arcaica pudo haber sido construida como vía de salida de la ciudad, y haberse convertido, después de uno de estos hechos, en el confín entre dos partes de la población.

Lo que es más interesante en las analogías citadas es que sea el conflicto étnico (secesión de los metecos aqueos), sea el

conflicto social (secesión o expulsión de una clase o de una parte de ella), se conectan con dos elementos bastante constantes: la figura del embajador (Agripa Menenio, Telines, Gelón), siempre de la parte aristocrática como era Parménides, que «persuade» a los expulsados a volver o a los que permanecieron a abrir las puertas, y que alguna vez (como en el caso de Gelón) toma el mando de la comunidad reconstituida; y la nueva constitución que nace de la fusión de dos grupos, lo que no solo se verifica en Roma, sino también en el caso de las dos constituciones italiotas más famosas, la de Zaleuco en Locri (donde se trataba de fundir una aristocracia compacta, las llamadas «cien familias», con elementos sesgados y en un primer momento indeseados)[22] y la de Carondas en Regio (donde los elementos heterogéneos por conciliar estaban dados por la aristocracia calcidense y por los mesenios llegados después).[23] Ambos elementos se adaptan muy bien a Parménides, que en el episodio parece funcionar como embajador (lo que le conectaría de nuevo con Telines, Gelón, Agripa Menenio), como jefe político (Estrabón atesta que «gobernó bien» Velia, y así pues hasta aquí su episodio es paralelo al de Gelón) y como redactor de las nuevas leyes (noticia que nos llega por Espeusipo y por Plutarco, y que une cada vez más a Parménides con Zaleuco y con Carondas). El proemio, tan pobre en referencias sobre las causas de la secesión velina, no es avaro en cuanto a las referencias al triple papel de Parménides en el episodio de la reconciliación y de la formación de la *polis* unitaria con legislación única: que el viaje de Parménides haya sido una embajada de paz, la diosa Justicia bien lo pone en evidencia al reconocer que el solitario viajero ha sido empujado para llegar hasta allí arriba por «derecho y justicia»; al Parménides jefe político nos remite el doble sentido

22 Sobre los orígenes de Locri existen dos versiones opuestas, una de Aristóteles y otra de Timeo, ambas conocidas por Polibio (XII, 5 y ss.) y que concuerdan en la estructura compuesta de aquella ciudad.

23 *Cfr.* B. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia,* II, Florencia, 1940, pp. 45-46. Por lo que concierne a las posibles influencias de la constitución de Carondas en la de Parménides, *cfr. ib.*, pp. 49-50.

del apelativo que le da la propia diosa, lo que he traducido (y veremos luego por qué) «digno compañero de los inmortales regentes de caballos y de pueblos»; por último, el Parménides legislador se trasluce bastante bien gracias a ciertos ecos del más famoso entre los poetas-legisladores, Solón,[24] y por el hecho de que la obra de Parménides está inspirada por una diosa como la de Zaleuco (una leyenda transmitida por Aristóteles, fr. 548, quería que al legislador de Locros Epicefirios la nueva constitución le fuera dictada por Atenea). La investigación arqueológica nos advierte que precisamente en el segundo cuarto del siglo v se verifica en Velia una vasta transformación arquitectónica que puede ser interpretada como el establecimiento de una conexión más estrecha entre los varios habitantes ya preexistentes;[25] lo que se concilia muy bien con la hipótesis de leyes unitarias que transformaran aglomerados urbanos relativamente autónomos en una *polis* organizada. Estrabón dice que fue el buen gobierno de Parménides y de Zenón el que consintió a Velia hacer frente, más tarde, a los lucanos y a los posidoniatas, pese a ser inferior en territorio y en número de habitantes: la fuerza de Velia tenía que ser pues la cohesión política dada por la constitución parmenídea y por cómo primero Parménides y después su fiel discípulo la hicieron respetar; lo que hace de Parménides no solo el Agripa Menenio local, sino también el Cayo Canuleyo.

Lo que nos lleva a la segunda pregunta que nos habíamos puesto: ¿por qué el régimen unitario y la nueva constitución centralizada?

A los intérpretes tradicionales de Parménides no se les ha pasado la insistencia del proemio sobre el tema de los caballos y del carro; ni ha sido descuidado el eco, además de la épica

24 La «justicia inexorable» de Parménides (fr. 1, v. 14) recuerda la «justicia que viene siempre a pagar su deuda» de Solón (fr. 3, vv. 14-16; *cfr.* fr. 1, vv. 7-8); y el «no mal destino» (Parm. 1, 26) tal vez recoge el eco del concepto de Destino de Solón que «lleva a los mortales el bien y el mal» (1, 63).

25 J.-P. Morel, «Sondages sur l'acropole de Vélia», *La parola del passato,* 1970, fasc. 130-132, pp. 140 y ss.

homérica y de la mitología hesiódica, de los epinicios de Píndaro: salvo que la intocable interpretación alegórico-teológica les ha hecho ver en el tema del carro (en relación con las Helíades) una reminiscencia del mito de Faetón,[26] y en los ecos pindáricos una prueba ulterior de la presencia de símbolos iniciáticos en el fragmento 1.[27] Por lo que concierne al carro, ya tenemos claridad suficiente, pero el punto que ahora nos interesa es el doble significado (ya expresado por mí de alguna manera en la traducción) del término ἡνίοχος, título atribuido a Parménides por la diosa en el v. 24: esta palabra no solo significa en griego «auriga», sino también «gobernante», «jefe político», y tenemos motivos para creer que Parménides jugó con el doble significado. Pero para explicar estos motivos tenemos que venir al segundo punto enunciado anteriormente, esto es, las resonancias pindáricas en los versos del proemio.

La mayor parte de aquellos que han notado estas resonancias las han puesto en el mismo plano que las homéricas y las hesiódicas; lo que puede ser justo para casos como el del parecido entre los vv. 1-5 del proemio y los vv. 22-27 de la *Olímpica* VI, que es un parecido puramente formal. Pero el discurso cambia cuando se pasa a examinar el exordio del discurso de la diosa (vv. 24-30), donde el tono de epinicio es particularmente vivaz. Aquí encontramos, primero, no solo el eco de Píndaro, sino también el de Baquílides; y, en segundo lugar, todos los epinicios cuyo eco resuena (*Olímpica* I, *Pítica* II, epinicio V de Baquílides) tienen un común denominador no en la forma, sino en el contenido: *cantan las victorias ecuestres de Hierón, tirano de Siracusa*. Aquí los ecos ya no son imitaciones estilísticas, ni mucho menos alusiones literarias (un «género» que quizá nació mucho más tarde), sino alusiones políticas, que no se refieren a los cármenes en sí, sino a su contenido.

26 C. M. Bowra, *Problems in Greek Poetry,* Oxford, 1953, p. 45.

27 H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens,* Múnich, 1960^2, pp. 157 y ss. *Cfr.* también Bowra, *op. cit.;* M. Untersteiner, «La ὁδός di Parmenide come via all'ἐόν», *Studi urbinati,* 1956, pp. 22-69.

En los vv. 24-26 del proemio la contraposición entre la alusión a la edad juvenil de Parménides y el título de «digno compañero de los inmortales aurigas» es bastante evidente, pero tiene poco sentido si ἡνίοχος significa solamente «auriga», pudiendo un auriga ser «inmortal», es decir vencedor, aunque sea joven. La misma contraposición se puede localizar en la II *Pítica*, ahí donde Píndaro le dice a Hierón:

> La audacia en las tremendas luchas ayuda a la juventud; por eso digo que tú has encontrado infinita gloria combatiendo, bien entre los caballeros, bien entre los infantes. Pero tu capacidad de decisión es como la que se encuentra en los viejos; y esto hace que yo pueda alabarte con palabras seguras en todos los sentidos posibles. ¡Hola! (*Pyth*. II, 63-67).

Aquí la antítesis está entre el *juvenil* modo de combatir de Hierón como soldado de caballería (especificación que une la alabanza particular a la general del epinicio, ocasionado por una victoria ecuestre) y su *senil* genio político; así que la juventud atañe al Hierón auriga y la madurez al Hierón hombre de gobierno. El doble carácter de auriga y de jefe político reconocible en el tirano siceliota está subrayado de manera mucho más explícita por Píndaro en la I *Olímpica* y por Baquílides en el V epinicio: «rey ecuestre» lo llama el primero (v. 23), «comandante de los siracusanos agitadores de caballos» el segundo (vv. 1-2); y, por otro lado, ambos lo compararan con reyes-aurigas míticos, a Pélope que devino rey y padre de rey venciendo con el carruaje de oro y con los caballos alados que le donó Poseidón, o a Eneo, otro rey «domador de caballos». La parte final del carmen de Píndaro desarrolla ampliamente el tema de los tres títulos, el de poeta reservado al propio Píndaro y los de auriga y señor acumulados en Hierón:

> Es necesario que yo le encorone con el himno ecuestre compuesto en melodía eólica: estoy convencido de que nunca podré adornar con el manto glorioso de los himnos a un invitado que tenga, como él, esta doble característica, siendo tan experto en cosas bellas y tan potente señor; al menos entre los vivos. De tus aspiraciones, Hierón, tiene cuidado una divinidad protectora; y, si no te abandona pronto, yo espero poder cantar una victoria

> tuya con el carro veloz aún más apreciada que esta, porque he ido al luminoso monte Cronio y ahí he encontrado una vía inspiradora de cantos. La Musa me prepara con su fuerza una vigorosa flecha; otros son grandes en otras cosas: pero la cima es para los reyes (*Ol.* I, 100-114).

La insistencia de Píndaro y de Baquílides sobre la doble cualidad de Hierón, «auriga inmortal» y «jefe político inmortal», en tanto que inmortalizado por los poetas para ambas glorias, nos induce a pensar que Parménides sintetizó en el ambiguo apelativo ἡνίοχος los dos títulos del siracusano; así que la calificación de «digno compañero de los inmortales regentes de caballos y de pueblos» dada por la diosa, unido a la alusión al οὔτι μοῖρα κακή que rebate el apelativo εὔμοιρε dado a Hierón por Baquílides (v. 1), sirve para hacer entender a quien tiene orejas para entender (esto es, a los velinos) que Parménides no es inferior a Hierón ni por habilidad ecuestre, ni por sabiduría política, ni por buena fortuna, ni por favor de los dioses (también Parménides tiene, como Hierón, una «divinidad protectora que cuida de sus aspiraciones», y es la Justicia en persona).

¿La «inmortalidad» de Hierón es en Parménides un atributo serio o irónico? Está claro que nuestro autor se refiere a la insistencia de Píndaro (en la conclusión de la II *Olímpica*) sobre la gloria que le llega a Hierón por los himnos de los poetas; y también a la alusión más explícita a la «fama infinita» (ἀπείρονα δόξαν) a él atribuida en los versos citados en la II *Pítaca*. No es entonces casual el hecho de que la Justicia, tras haber tranquilizado a Parménides sobre su idoneidad para sostener la comparación con Hierón por lo que concierne a los méritos reales, aluda con un cierto escepticismo a la «fama entre los mortales» (βροτῶν δόξας, v. 30), que el poeta debe, sí, tener en su justa medida y «explorar» tanto como la verdad, pero sin olvidar nunca que dicha fama «no da garantía de corresponder a lo verdadero». Parménides, gobernador de la modesta Velia, podía considerarse igual al tirano de la gran Siracusa, cantado por los más grandes poetas, por sus méritos políticos, y acaso también por los deportivos, pero no

por la «fama» en el más vasto teatro histórico de la Hélade; ni pretendía tanto, le bastaba la buena conciencia (el asentimiento de la Justicia, representante de los dioses). Pero Baquílides, siempre en el epinicio citado, pretendía poner (incomodando incluso a Hesíodo) un vínculo indisoluble entre fama entre los mortales y consenso de los dioses:

> El beocio Hesíodo, siervo de la dulce Musa, cantó así: «Si uno es honorado por los inmortales, también le sigue la fama entre los mortales». Y yo me dejo persuadir por él a mandar a Hierón un canto de gloria no lejano del camino de la justicia (Baquílides, epinicio V, vv. 191-197).

Aquí la reacción de Parménides es un poco más dura que en los versos precedentes: Hierón puede ser más famoso, pero no por ello será más querido por los dioses; la vía política de Parménides puede estar «lejos del camino de los hombres» (v. 27), esto es, poco conocida en el mundo helénico, pero ciertamente no está «lejos del camino de la justicia» (una vez que la Justicia personificada declara que ese camino conduce «a su propia casa» y que han sido «derecho y justicia» los que han conducido a Parménides por ese mismo camino); y, sobre todo, ha de ser contestado el principio que entre «fama entre los mortales» y favor de los dioses (esto es, méritos efectivos) exista alguna proporción, porque, es más, esa fama «no da garantía de corresponder a lo verdadero». El tema de la «paridad» y el tema de la «poca credibilidad» son los dos polos del discurso «tranquilizador» que Parménides dirige a sus compatriotas preocupados por la «gloria» de Hierón: la gloria mortal nunca es digna de fe; lo que cuenta son los méritos verdaderos, conocidos por los dioses; y en este plano Parménides no se dejará superar por Hierón como jefe más de lo que no se dejó superar como auriga.

La potencia siracusana domina, pues, esta última parte del proemio (el exordio del discurso de la diosa), sugiriéndonos la respuesta a la pregunta que habíamos dirigido más arriba al proemio mismo: la pregunta sobre las *causas* de la constitución de la unidad velina, y de la consiguiente legislación unitaria de Parménides. El fondo último de todas estas

reservas sobre la autenticidad de las glorias dóricas se alcanza mediante otro de los tantos epinicios pindáricos por las victorias ecuestres de Hierón: la *Pítica* I, que canta el triunfo del tirano en Delfos en el 470. Hierón había fundado desde hacía poco la colonia de Etna (más tarde Catania), tan querida por él que, con ocasión de esta victoria pítica, ordenó al pregonero proclamarlo «Hierón etneo» (es esa precisamente la dedicatoria de Píndaro) en lugar de «Hierón siracusano»; además, recogiendo los frutos de la victoria naval obtenida cuatro años antes contra los etruscos en Cumas, había obtenido, en ese mismo año 470, una colonia mucho más lejana, en Pitecusas en la isla de Isquia (siempre, entonces, en las aguas de Cumas); y Píndaro no deja de aludir en su oda, más o menos explícitamente, a todos estos eventos. Es directa la referencia al enfrentamiento cumano:

> Oh, Zeus, haz cesar el grito de guerra de los tirrenos, tú que has visto su arrogancia marinera frente a Cumas, y con qué sufrimiento la hemos pagado después cuando fueron domados por el jefe de los siracusanos, que con naves veloces lanzó al mar su juventud, salvando a la Grecidad de una pesada esclavitud (*Pyth*. I, 71-75).

Menos descubierta, pero suficientemente clara para quien supiera leer el griego, era la alusión a las dos nuevas colonias, que alargaban el imperio marítimo de Hierón hasta darle como confines extremos los dos volcanes (el Etna en Sicilia y el Epomeo, hoy apagado, en la isla de Isquia), bajo los cuales las tradiciones mitológicas locales de las dos islas querían que estuviera sepultado Tifón, precipitado por el relámpago de Zeus; tradiciones que Píndaro, con feliz síntesis poética, funde en una sola, imaginando que el cuerpo del monstruo, símbolo de la «arrogancia» etrusca domada, se dilate de un volcán a otro, hasta hacer coincidir la tierra y el mar que lo recubren con los dominios siracusanos:

> Las costas cerradas por el mar de Cumas aprietan su híspido pecho por una parte, Sicilia por la otra; lo tiene firme una columna que llega hasta el cielo: el Etna nevado, nodriza de hielo punzante durante todo el año (*Pyth.* I, 18-20).

No es difícil imaginar con qué entusiasmo escucharon la lectura de la oda pindárica los habitantes de las ciudades de la costa de Enotria, que vivían justo en el centro del «pecho híspido» de Tifón y que se encontraban a los siracusanos «por una parte en las costas cerradas por el mar de Cumas, por otra en Sicilia»; y en particular los velinos, que podían esperarse ver aparecer las velas dóricas a la vista del puerto fluvial norte o del puerto artificial sur, según si llegaban desde Isquia o de los puertos sículos. El final de los enfrentamientos se imponía: Aníbal estaba a las puertas, las viejas contiendas tenían que ser aplazadas *sine die*. Parménides fue el portavoz de esta exigencia, pero, si por una parte hubo de recurrir al miedo para obtener la apertura de la puerta a los expulsados y la constitución de la unidad, por otra tuvo que calmar ese miedo con la promesa de un gobierno no inferior en cualidad (aunque necesariamente inferior en los reconocimientos) al siracusano, y capaz por tanto de hacer frente al peligro si la unidad fuera efectiva.

El discurso de la Justicia, iniciado con una propuesta política, no se agota en el proemio: como es sabido, prosigue en todo el poema, identificándose con este; los dos compromisos asumidos por la diosa en los últimos versos del fragmento 1, esto es, dar a conocer a Parménides «la verdad bien redonda» y la «fama que las cosas tienen entre los mortales», se mantienen en las dos partes principales del poema mismo; y, en todo caso, incluso donde los problemas son especulativos o semánticos, es siempre la Justicia la que habla. Su omnipresencia como sujeto del discurso ha de entenderse en los tres planos que articulan el propio discurso: el *plano lingüístico de partida*, donde la diosa distingue el uso *justo* de las palabras frente al incorrecto; el *plano ontológico de paso*, donde esta enseña la concatenación *justa* de los conceptos y condena la errónea; finalmente el *plano político de destino*, donde la Justicia sugiere tácitamente (pero elocuentemente) las medidas *justas* que hay que tomar en la contingencia, prohibiendo las decisiones inoportunas o peligrosas. Los tres planos se comunican mediante las dos puertas, la lógico-semántica, indicada

por los frecuentes emparejamientos entre «decir» y «pensar», y la lógico-política, revelada por alusiones del proemio: de ambas puertas, por usar todavía el lenguaje parmenídeo, «conserva las llaves la inexorable Justicia»; y su continua advertencia está escalonada por la comparecencia periódica de la Necesidad, de la Ley, del Destino, que son sus desdoblamientos en las situaciones singulares del discurso.

Como he dicho al inicio, la política es la *desembocadura* del discurso ontológico que tiene en la semántica su *fuente*; y, si es verdad que no se puede conocer un río sin que su curso se remita a los puntos inicial y final, la política debe ser la segunda clave de lectura de la ontología, la que abre la segunda puerta de comunicación. Origen semántico y desembocadura política: estos son los dos puntos de referencia que el presente libro propone a los intérpretes del Parménides filósofo. Las páginas que siguen quieren ser una ejemplificación de este criterio de indagación más que una improbable solución final al problema parmenídeo.

CAPÍTULO II

Las tres vías de indagación

¿Por dónde quieres que empiece? A mí me da lo mismo, dado que en todo caso volveré a ello.

Escúchame bien: empezaré por decirte que hay solo dos modos razonables de indagar sobre una cosa: reconocer que la cosa en cuestión existe y que es necesario que exista, o negar su existencia admitiendo que no puede existir. La primera vía es sobre la que camina la Persuasión; y la Persuasión es secuaz de la Verdad. En cuanto a la segunda vía, no te escondo que es una callejuela completamente inexplorable: si de verdad la cosa en cuestión no existe, no la conocerás nunca (porque sería imposible) y nunca hablarás de ella [...].

Pues sí, porque en realidad el pensar y el ser son todo uno [...].

Por ejemplo, las cosas lejanas, intenta mirarlas con el pensamiento: las verás cercanas. De hecho, por mucho empeño que se ponga en dispersar algo a los cuatro vientos, por mucho que se haga por recomponerlo, el pensamiento siempre rechazará poner una separación neta entre dos cosas existentes [...].

En fin, hay que decir y pensar que lo que es, es, porque el ser existe y cosas que no sean no existen: esto ya he conseguido hacértelo admitir. Pero esta es solo una de las dos vías de investigación de las cuales querría tenerte alejado: quiero que tú evites también la otra, la simulada; simulada con doblez por hombres que no saben absolutamente nada. En efecto su mente navega por su pecho de arriba abajo; pero el viento que la empuja es la incapacidad. Oh, ellos, incapaces como son de entender lo que oyen y ven, están completamente a su merced. Pero el hecho es que esa raza es también

> incapaz de tomar una decisión: hoy te dirán que ser y no ser son lo mismo, mañana que no lo son. El camino que todos ellos nos ofrecen no es sino un círculo vicioso [...].
>
> Porque nunca se podrá imponer que las mismas cosas por una parte no sean y por otra sean: pero igualmente ten bien lejos tu pensamiento de esta vía de investigación. No querría que esa costumbre tuya de experimentar tantas cosas te obligase a proseguir esta vía: a consumirte los ojos ahí donde no hay nada que ver; a hablar y escuchar una lengua que es solo un ruido. También ahora, esta argumentación que te he hecho, discútela cuanto quieras: pero luego toma una decisión; y sobre todo exprésala con un discurso comprensible.
>
> PARMÉNIDES, fragmentos 5, 2, 3, 4, 6, 7

Los dos niveles de lectura están ya claramente presentes en este grupo de fragmentos en los que la diosa propone la elección entre las tres vías: reconocer la existencia de una cosa como necesaria, negar la existencia misma como imposible, y, por último, renunciar completamente a decidir si la cosa existe o no existe, admitiendo incluso en ciertos casos que pueda existir y no existir al mismo tiempo. Las razones por la preferencia de la primera vía son, por un lado, principalmente lógicas: esa conduce a la Verdad, y el pensamiento mismo está estrechamente enlazado con el ser, rechazando sea la noción de no ser, sea la coexistencia de las dos nociones.[1] Pero a su vez el ser está íntimamente conectado con el lenguaje: las cosas que no existen no se pueden *conocer*, y tampoco es posible *hablar de ellas*; la aserción de base, el principio de identidad

1 Bruno Gentili recoge una contradicción entre el fr. 2, v. 2 (la vía del ser y la del no ser son ambas *pensables*) y el fr. 3 (identidad de ser y pensamiento, con consiguiente *impensabilidad* del no ser): para Gentili esto se explica con el hecho de que en el primer caso el verbo νοεῖν es usado por Parménides en el sentido arcaico de «percibir» o «proyectar»; en cambio, en el segundo caso, en el sentido nuevo de «conocer»; así que Parménides considera *percibibles* tanto la búsqueda del ser como la del no ser, pero solo considera *cognoscible* el ser («L'interpretazione dei lirici greci arcaici nella dimensione del nostro tempo. Sincronia e diacronia nello studio di una cultura orale», *Quaderni urbinati,* 1969, p. 18 y n. 46).

(«lo que es, es»), no solo hay que *pensarla*, sino también *decirla*; por último, el trámite entre la vía escogida y la Verdad a la que la vía misma conduce está dado por la Persuasión, que camina en la vía siguiendo la Verdad vaya donde esta vaya. Pensar y decir, verdad y discurso persuasivo, son todo uno: el lenguaje mismo revela las reglas del pensamiento, negando la negación y afirmando la afirmación («lo que es es, lo que no es no es»), con la consiguiente exclusión de la coexistencia de afirmación y negación en el mismo discurso («nunca se podrá imponer que las mismas cosas por una parte sean y por otra no sean»). ¿Pero qué lenguaje?

En el fragmento 7 se mencionan dos lenguajes: una «lengua que es solo ruido (ἠχήεσσα γλῶσσα)» y un «discurso comprensible (λόγος)». Es evidente que los fragmentos 6 y 7 están en estrecha correlación:[2] los «hombres que no saben nada» son «incapaces de entender lo que ven y oyen (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε τεθηπότες)»; Parménides, por su parte, es fuertemente desaconsejado a seguir la vía que ellos recorren porque, si la siguiera, se encontraría «consumiendo sus ojos ahí donde no hay nada que ver» y «hablando y escuchando una lengua que es solo un ruido».[3] En griego κωφός («sordo»

2 Diels, en la introducción a B 7, ya había anotado: «Ist vielleicht an B 6 anzuschliessen». La estrecha relación entre B 6, 7 y B 7, 4-5 ha sido bien puesta en evidencia por Calogero, *Storia della logica antica,* I, Bari, 1967, p. 132.

3 La presencia de la «vista» y del «oído» como facultades cuyo uso se desaconsejaba, mientras que el juicio se reservaba al *logos,* hizo que en época helenística se buscara en este fragmento el problema del «criterio de verdad», que para Parménides habría sido el *logos* en el sentido (tardío) de «razón» contrapuesta a las sensaciones (Diógenes, IX, 22); y en el mismo sentido se interpretó un pasaje de Aristóteles (*De cael.* 298 b 14 y ss.) que se refería, por el contrario, a la negación eleática del movimiento y al *método* usado por Parménides para llegar a esa negación, método que a ojos de Aristóteles comete el error de no confiar en la evidencia de las cosas, sino solo en la concatenación del razonamiento: fue así como Sexto Empírico (*Adv. math.* VII, 111) sacó de contexto los versos 2-6 y, atraído por la palabra δόξα, interpretada también esta (según la problemática helenístico-romana) como «apariencia sensible», los enganchó al v. 30 del fr. 1, arrastrando consigo a algunos de los intérpretes modernos entre los cuales, en un primer momento, se hallaba el propio Diels (que seguida-

o «mudo») y τυφλός («ciego») tienen ya en época relativamente antigua (sobre todo en Sófocles) el significado trasladado de «mente ciega, sorda y muda»,[4] indicando la imposibilidad de entender y de expresarse no por lesiones de los ojos, de las orejas y de la lengua, sino por insuficiencia de entendimiento y de lenguaje; significado que deviene cierto cuando, como en este caso, los «sordos, mudos y ciegos» son definidos, casi para especificar mejor los primeros atributos, «estúpidos» (τεθηπότες). La «mente errante» nombrada un poco más arriba haría pensar en personas de escasa inteligencia (así lo han entendido todos aquellos intérpretes que han visto aquí una polémica filosófica, sobre todo contra los heraclíteos); pero el apelativo inicial (εἰδότες οὐδέν, «ignorantes») remite en cambio a una falta de nociones que hace imposible la comunicación, ya sea de palabra («sordos, mudos»), ya sea por escrito («ciegos»).

Todo el contexto del discurso hace tender a la segunda solución. Antes que nada es poco pensable que Parménides pueda convertirse en estúpido adhiriéndose también él a la presunta escuela filosófica (heraclítea o no); mientras que es mucho más lógico que se le ponga en guardia ante el estudiar una lengua extranjera, consumiéndose la vista en sus caracteres indescifrables o esforzándose en hablar y escuchar sus palabras tan distintas del griego que parecen ruidos inarticulados. Heródoto (II, 54-57) interpreta una antigua leyenda de Dodona (según la cual el santuario ahí dedicado a Zeus habría sido construido obedeciendo una orden dada con voz humana por una paloma venida de Egipto) en el sentido de que el culto local habría sido introducido por una sacerdotisa egipcia llevada hasta allí por los fenicios, llamada «paloma» porque su lenguaje bárbaro les parecía a los dodonios similar a la

mente se dejó convencer por los argumentos de Kranz para aceptar la fusión de la parte referida por Sexto con la citada por Platón). Es un ejemplo clásico de malentendido de la lógica arcaica en época helenístico-romana.

4 Sófocles, *Aj.* 911; *Oed. T.* 290; 371; 389; Píndaro, *Pyth.* IX, 87; *Nem.* VII, 23; Platón, *Tim.* 88 b; Polibio, III, 36, 4; V, 21, 4.

voz de los pájaros: el verbo usado por Parménides (ἠχέω) y el empleado por Heródoto (φθέγγομαι) son prácticamente sinónimos, indicando ambos las voces de los animales y toda especie de sonidos inarticulados; así que la «lengua que produce eco» de los mortales ignorantes y el «piar de pájaro» de la sacerdotisa de Dodona simbolizan el balbuceo indistinto (*bárbaros* = «balbuciente») de todo lenguaje no griego al oído de los griegos. «El interés ya científico llevado por los griegos a su lenguaje —observa Mounin— acentúa, por contraste, su casi total falta de curiosidad por las lenguas extranjeras. La palabra *bárbaros* era elocuente: nacida por armonía imitativa con el fin de indicar los gritos de los pájaros, aplicada después como peyorativo a aquellos que no hablaban el griego, evoca la actitud frecuente entre las poblaciones primitivas, para las cuales su lengua es la única que merece el nombre de lengua, siendo casi siempre entendidas las otras como expresiones animalescas o patológicas».[5] Los bárbaros no hablan: hacen ruido con la boca, o emiten los sonidos inarticulados de los mudos; y el κωφοί («mudos») de Parménides equivale a las expresiones de las lenguas eslavas (*nemetz* en ruso, *niemcy* en polaco, etc.) que indican a los alemanes (probablemente el primer pueblo de lengua no eslava encontrado en Europa) como «aquellos que no hablan». Por lo demás, el adjetivo κωφοί remite al término Κηφῆνες, que Heródoto (VII, 61) refiere como el nombre más antiguo que los griegos daban a los persas, y Helánico (fr. 160) como una antigua denominación de los caldeos, lo que nos hace suponer que sea una voz arcaica que indica a los bárbaros o a algunos de ellos. Solmsen[6] y otros lingüistas lo han entendido precisamente como un equivalente de κωφοί (en el sentido de «mudos»), que expresa una designación arcaica de los bárbaros como

5 G. Mounin, *Histoire de la linguistique. Des origines au XXe siècle,* Presses Universitaires de France, París, 1967, p. 95. Sobre la heteroglosia como voz inarticulada y animalesca, véase la literatura citada por B. Gentili, «I frr. 39 e 40 di Alcmane e la poetica de la mimesi nella cultura greca arcaica», en *Studi in onore di Vittorio De Falco,* Nápoles, 1971, p. 61, n. 12.

6 *Beiträge zur griechischen Wortfügung,* Berlín, 1901, pp. 123 y ss.

«desprovistos de palabra». No por casualidad la «lengua que es solo un ruido» se contrapone a la «palabra articulada» o «palabra racional» (λόγος) del verso sucesivo: es evidente que aquí el «hablar» de los griegos está asociado por oposición con el «no hablar» de los alóglotas.

Por tanto, los fragmentos 6 y 7 no se remiten, como se creyó durante mucho tiempo, al tema de la polémica entre filósofos; ni tampoco, como hoy se inclinan a pensar muchos historiadores, al tema arcaico de la inferioridad del hombre con respecto a la divinidad. Estos fragmentos se refieren en cambio a otra temática apreciada por los griegos, la de la *heteroglosia*: un tema que incluso fue estudiado por Schelling en la *Filosofía de la mitología,*[7] donde el filósofo de Leonberg la ponía como categoría universal, uniendo el griego *bárbaros* y el hebreo *Babel* en el significado común de «balbuceo» (latino *balbus*, alemán *babeln*, francés *babiller*, etc.) y oponiendo ambos conceptos a la *homoglosia* producida por el Pentecostés cristiano. La «lengua que es solo un ruido» y el «discurso comprensible» son dos lenguajes: respectivamente, un lenguaje bárbaro y la lengua griega;[8] y Parménides, lingüista apasionado, es invitado a limitarse a su lengua madre, oponiendo en primer lugar «ser» a «no ser», y prefiriendo después el primero al segundo.

¿Conocía o no Parménides esta lengua extranjera? Y ¿la invitación de la diosa es una prohibición de *empezar* a estudiar esa lengua, o de *volver* a ocuparse de ella? Los indicios

7 *Philosophie der Mythologie,* Beck, Múnich, 1959, pp. 108 y ss.

8 Más o menos en esos años Heráclito expresaba el mismo concepto con la máxima: «Ojos y orejas son malos testigos para los hombres que tienen almas bárbaras» (fr. 107); pasaje que ha corrido la misma suerte que el fr. 7 de Parménides, porque de nuevo Sexto Empírico (*Adv. math.* VII, 126-127) lo interpretó según su habitual temática de las «sensaciones» y de la «razón», sin entender que en el siglo V *bárbaros* no había asumido todavía sentidos trasladados («no educado, tosco»), y que Heráclito, que había nacido y vivido en la ciudad más oriental de la grecidad micrasiática, aludía propiamente a los bárbaros, incapaces (como en Parménides) de leer y de comprender el griego en tanto que su «alma extranjera» no poseía las nociones lingüísticas de ello (S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente,* Florencia, 1947, pp. 103, 343 y n. 288).

contenidos en los dos fragmentos nos inducen a proponer la segunda solución. Que la *forma mentis* del lingüista se refleje a lo largo de todo el poema, con su mención continua al «expresar», a los «nombres» y a los «símbolos verbales», está fuera de dudas; que luego dicha actividad no se limitara al griego lo hace entender el fragmento 7, donde la diosa indica como causa del «hablar y escuchar la lengua que es solo un ruido» una cierta «costumbre de experimentar muchas cosas (ἔθος πολύπειρον)» propia de Parménides. No olvidemos que la mención a este *habitus* (que es evidentemente la *poliglosia*, el estudio de *muchas* lenguas) ya la había hecho la Justicia misma al final del fragmento 1, donde Parménides había sido definido «uno que quiere experimentar todo en todos los modos»; y que dicha mención (como atestigua el imperfecto χρῆν) concierne al pasado («aprenderás también esto, que quien, como tú, *quería* experimentar todo en todos los modos *habría debido* tener en cuenta la existencia de las apariencias»). Pero hay una razón más contundente, y es que los «hombres que no saben nada» son indicados como una «raza incapaz de tomar una decisión»; mientras que Parménides es invitado a «discutir largamente» la argumentación que la diosa le ha hecho, y luego a tomar de todos modos una decisión. La argumentación es, evidentemente, la del fragmento 2, donde la Justicia argumenta a favor de una de las dos «vías de investigación» entre las cuales Parménides tendrá que *decidir*: ser y no ser; y el concepto se repetirá con extrema claridad en los vv. 15-16 del fragmento 8 («la decisión se reduce a esto: o es o no es»). En cuanto a la indecisión de los «hombres que no saben nada», esa concierne también al ser y al no ser: son una raza indecisa porque «hoy te dicen que ser y no ser son la misma cosa, mañana que no lo son»; en tanto que pretenden imponer «que las cosas por una parte sean y por la otra no sean». Lo que más le interesa a la Justicia no es tanto que Parménides se decida a favor del *ser* (sobre este punto también está dispuesta a discutir con él largamente), como sobre todo que se decida, de un modo u otro. Si la vía que elige el no ser es «completamente inexplorable», la que no elige de ninguna

manera es «un círculo vicioso»: Parménides debe en todo caso evitarla, y al final de la discusión ha de decidir. Pero puede decidir sirviéndose solo del «discurso comprensible» (κρῖναι δὲ λόγῳ, fr. 7, v. 5), esto es, la lengua griega: se deriva de ello que la razón que hace «incapaz de decidir» entre ser y no ser a la raza de los «hombres que no saben nada» sea la «lengua que es solo un ruido» hablada por todos ellos; y más en particular un uso sintáctico del verbo «ser» distinto del griego, que hace imposible traducir en la lengua bárbara las expresiones «es» y «no es» como Parménides las entiende. Por tanto, cuando Parménides escribió su poema, conocía al menos la sintaxis de esa lengua; y la prohibición de la diosa concierne a la *continuación* del estudio de esta, bien en forma de ejercicio de lectura, bien bajo el aspecto de la comunicación de palabra. No solo Parménides conocía la «lengua que es solo un ruido», sino también, probablemente, la había enseñado al jovencito Zenón, su hijo adoptivo:[9] de hecho Zenón era llamado «bilingüe» (ἀμφοτερόγλωσσος), apodo conservado por Timón el Silógrafo en un verso que los escritores tardíos interpretaron de los modos más diversos (DK 19 A 1; 15).

El hecho de que tal lengua fuese conocida por Parménides y por Zenón, de los cuales no constan largos viajes antes del de Atenas del que nos ocuparemos a continuación, restringe el campo de investigación a las lenguas habladas en Italia y en las islas bañadas por el Tirreno: fenicio, etrusco, lenguas itálicas; estas últimas han de excluirse por algunas observaciones sobre el texto de los dos fragmentos. Antes de nada, el tono hostil y desdeñoso se adapta a los etruscos y a los fenicios, enemigos tradicionales de los griegos de occidente y responsables de la batalla naval que obligó a los foceos a abandonar Alalia y fundar precisamente Velia; más aun después de las recientes derrotas sufridas por los fenicios en Hímera y por los etruscos en Cumas por obra de los siracusanos, derrotas que justifican más que suficientemente la ironía y el triunfalismo contenidos en las acusaciones de «ignorancia» e «inca-

9 Apollodoro, *Chron.* en Diógenes Laercio, IX, 25.

pacidad», ese tono no tiene en cambio sentido alguno en relación con los vecinos itálicos de Velia, los lucanos, que ciertamente no habían empezado todavía sus incursiones en Campania, y que, es más, tenían que conservar buenas relaciones con los griegos de la costa, dada la cantidad de elementos helénicos (incluido el alfabeto) asimilados por ellos a inicios del siglo VI.[10] En segundo lugar, hay que notar que el verso 6 del fragmento 6 (como he intentado poner en evidencia en la traducción) es un concentrado de expresiones marineras, y en todo caso usadas en la *Odisea* para indicar naves a merced del viento y del mar;[11] y hasta expresiones como κωφός («sordo» o «mudo») y ἠχήεις («rimbombante»), usadas por Parménides respecto a la lengua extranjera, eran habitualmente por los escritores más antiguos aplicadas al mar, a las olas y a los vientos[12] para expresar el carácter «ensordecedor» y «rimbombante» del ruido que estas fuerzas de la naturaleza producen (como si Parménides quisiera decir que la lengua de los «hombres que no saben nada» se parece más al ruido del mar que a la voz humana): es evidente que la «raza incapaz de decidirse» es un pueblo de marineros, a elegir entre los etruscos y los fenicios.

En realidad, las expresiones marineras del fragmento 6 se adaptan mucho más al *cliché* del fenicio en los tópicos de los

10 D. Mustilli, «Civiltà della Magna Grecia», en *Metropoli e colonie della Magna Grecia, op. cit.*, p. 7.

11 El pasivo de φορέω se usa prevalentemente como un «ser arrastrados» por el mar y por el viento (*Il.* V, 499; *Od.* V, 328; XII, 68; Solón, fr. 1, v. 45; Hecateo de Mileto, fr. 29 Jacoby, etc.); πλάζω indica habitualmente en la *Odisea* (I, 75; XIV, 43; XXIV, 305-306) el «errar» de Ulises a través de los mares; y ἰθύνω tiene incluso dos significados conectados con la navegación, el «gobernar» del piloto la nave o el «empujar» del viento la misma, tanto que en la *Odisea* en dos ocasiones (IV, 10; XIV, 14) los dos significados se emparejan («el viento y los pilotos guiaban la nave»): en este caso el φοροῦνται («son arrastrados») nos induce a optar por la segunda acepción, estableciendo que la «incapacidad» no es el *piloto que gobierna,* sino el *viento que empuja* la mente de los «mortales que no saben nada» a errar por su pecho.

12 *Il.* I, 156; XIV, 16; Arquíloco en Estobeo, *Flor.* 110, 10; Apolonio de Rodas, IV, 153; Arato, 922; Licofrón, 1452; Diodoro, III, 51; *Orph. Arg.* 1101.

griegos; *cliché* que resulta bastante claro por los cuentos de la *Odisea* en los que aparecen los fenicios, y que los representa como hombres «famosos en lo que concierne a las naves» (XV, 415), que «navegan los caminos húmedos» (*ib.,* 474). Mejor aún se corresponde a ese *cliché* la idea de los hombres que «simulan con doblez»: los susodichos discursos homéricos tratan siempre a los fenicios como «embrolladores» (XIV, 289; XV, 416) y describen a uno de ellos como «hombre que conoce los engaños» (XIV, 288); más tarde estos tópicos se habían difundido tanto que se había creado el adjetivo φοινικελίκτης («parecido a los fenicios») como sinónimo de «embaucador».[13] Los cartagineses heredaron este *cliché* con un paso que en las fuentes está bastante descubierto; baste citar un pasaje de Cicerón:

> Todos los monumentos de la Antigüedad y todas las historias nos han trasmitido que el más mentiroso de todos los pueblos es el fenicio; y los púnicos, que son de origen fenicio, nos han demostrado, con las muchas rebeliones de los cartagineses y las muchas violaciones y rupturas de tratados, que no se han desviado ni siquiera un poco (*Pro Scauro*, 19, 42).

En efecto, este *origen,* es decir la formación de Cartago por obra de un grupo de tirios guiados por una hermana de su rey Pigmalión (Thiosso, o Elisa, o Dido, según las fuentes), se nos cuenta, en su versión grecolatina, como una serie de engaños: de Elisa, que finge no sentir rencor hacia su hermano que ha asesinado a su marido y, es más, de estar preparada para llevarle las riquezas heredadas, zarpando en cambio a escondidas desde Tiro;[14] de los tirios, que desembarcan en Libia haciendo creer a los africanos que se quedarían «un día y una noche», pero entendiendo que se quedarán ahí «día y noche» para siempre;[15] de Elisa de nuevo, que obtiene el terreno «recubierto por una piel de buey» y rodea un vasto territorio

13 Fragmento trágico adéspota (271 Nauck); Hesiquio, s. v.; *Suda,* s. v.

14 Justino, *Epit.*, XVIII, 4, 9-10.

15 Demón, fr. 15 Müller.

con una piel de buey cortada en tiras finas;[16] de diez jefes cartagineses, que hacen caer en una trampa a la astutísima reina, obligándola a prometer que se casará con el rey libio Jarbas;[17] de nuevo de Elisa que, para no casarse con el rey, finge estar ligada a otros por un juramento precedente;[18] etc. Todo ello se convirtió en un tópico muy difundido entre los escritores romanos o filorromanos después de las guerras púnicas: Polibio, Apiano, Cicerón, Salustio, Horacio, Livio, hacen de la astucia, de la mentira, de la infidelidad a los pactos las características distintivas del pueblo derrotado en Zama;[19] y los «pactos fenicios», que según Demón (fr. 15) eran una expresión proverbial entre los griegos, se convirtieron en la literatura latina en la *fides púnica,*[20] sinónimo de «promesa de marinero»; tanto que la costumbre de los cartagineses de no respetar los pactos funcionaba de contenido para los ejemplos de figuras retóricas adoptadas en las tradiciones escolásticas.[21]

Una fuente muy interesante acerca del *cliché* griego del fenicio es el *Poenulus* de Plauto, arreglo latino de una comedia griega (il Καϱχηδόνιος, *El cartaginés*)[22] de autor desconocido. El púnico Hanón, protagonista del quinto acto, concentra en

16 Justino, *Epit.*, XVIII, 5, 9.

17 *Ib.*, 6.

18 Timeo, fr. 23 Müller.

19 *Mendacium* (Cicerón, *L. agr.* II, 35, 95); *calliditas* (Cicerón, *De har. resp.* 9, 19; Valerio Máximo, VII, 4, 4); *fraus* (Cicerón, *L. agr.* II, 35, 95; Livio, XXX, 22, 6; Lucano, *Phars.* IV, 763); *perfidia* (Horacio, *Carm.* III, 5, 33; IV, 4, 49; Livio, XXI, 4, 9; XXX, 36, 9; 42, 21); *ingenium* (Livio, XXII, 22, 15; XXXIV, 61, 14; Justino, XVIII, 1, 4; 6, 2); *versutiae* (Livio, XLII, 47, 7); *dolum* (Lucano, *Phars.* IV, 737).

20 Livio, XXII, 6, 12; XXX, 30, 27; XXXIV, 31, 3. La expresión *punica fides* en el sentido de «mala fe digna de un cartaginés» ya había sido usada por Salustio (*B. Jug.* 128, 3) a propósito de la diplomacia de Bocco. Apiano (*R. Lyb.* I, 6; 64; *R. Hisp.* 4; 7) insiste en las numerosas rupturas de tratados por parte de Aníbal; y las violaciones son reconocidas por el propio Aníbal en Livio (XXX, 30, 27) y por los embajadores púnicos en Polibio (XV, 1, 6-7).

21 Cicerón, *De invent.* I, 39, 71; Pseudo-Cicerón, *Rhet. ad Her.* IX, 14, 20; 53, 66.

22 «*Carchedonios* vocatur haec comoedia; / latine Plautus "Patruos Pultiphagonides"» (*Poen.* 53-54).

sí aquel *cliché* un poco en todos sus aspectos: lengua inarticulada, doblez, simulación. Hanón, acercándose con su insólita vestimenta al joven Agorastocles y a su siervo Milfión, provoca entre ellos este diálogo:

> MILFIÓN.—¿Qué raza de pájaro es ese que viene hacia nosotros con la túnica? ¿Le habrán robado acaso la toga en los baños?
> AGORASTOCLES.—Tiene la cara de cartaginés, ¡por Pólux!
> MILFIÓN.—Cierto, ese hombre es un *gugga*. (*Poenulus*, vv. 975-977)

Esta palabra (evidentemente despectiva) no aparece en otras fuentes latinas y no es remisible a ninguna raíz latina, lo que demuestra que Plauto la tomó de su modelo griego: se trata de una expresión en jerga usada por el pueblo para indicar a los fenicios (tal vez γόγγα o γούγγα), expresión que debía de derivar de γογγύζω, un verbo onomatopéyico para significar el «murmurar» de los seres humanos o el «arrullar» de las palomas (equivalente, en fin, al φθέγγομαι de Heródoto y al ἠχέω de Parménides); y el fenicio es para Milfión, como para Parménides, el hombre que no habla claramente, sino que emite sonidos inarticulados. Por otro lado, Hanón es también el fenicio «simulador»: en el prólogo se pone en evidencia que él finge no saber el griego porque «es un cartaginés, y con eso basta» (vv. 112-113); en el quinto acto Milfión, habiendo descubierto esa ficción, le llama «hombre embaucador y disimulador venido a espiar» (vv. 1032-1033): hasta que el mismo Hanón afirma la licitud del engaño, con tal que esté dirigido contra el enemigo (v. 1090), provocando la admiración del mismo Milfión por su habilidad simuladora (v. 1106).

Los dos temas, lingüístico y moral, del *cliché* fenicio confluyen en la enésima invectiva de Milfión contra Hanón: *bisulci lingua*, «lengua de hombre doble» (v. 1034). La expresión es interesantísima para nosotros, porque en el texto griego debía de ser δικροῦ γλῶττα, y δίκρους o δικροῦς está atestado por todos los gramáticos como un sinónimo del δίκρανος usado por Parménides. El autor del *Carchedónios* repetía así un concepto parmenídeo: la *doblez de lengua* (la incapacidad de decidir entre ser y no ser señalada por

Parménides) vinculada a la *doblez de mente* (el «simular con doblez» de Parménides). Que la fuente de Plauto hiciera una aproximación semejante está fuera de toda duda: en la invectiva de Milfión, entre la acusación de simulación y la acusación de doblez lingüística, se interpone otra curiosa injuria que no encontramos en otros escritores: *migdilix*, palabra que los comentaristas interpretan como alteración popular de *migdilybs*, «medio africano»; así que toda la invectiva se basa en la relación entre la «doble lengua» (fenicia y líbica) y la «doblez» (simulación, engaño) del cartaginés. El acercamiento está confirmado por un verso de Virgilio (*Aen*. I, 661) en el que se dice que Venus «teme la casa ambigua [de Dido] y a los tirios bilingües»: también aquí los cartagineses son bilingües y ambiguos, dobles de alma y de lenguaje. El carácter mixto del Estado cartaginés era conocido desde tiempos más antiguos: la versión de la fundación de Cartago que llega hasta Pompeyo Trogo da noticias de gentes africanas que en sucesivas ocasiones confluyeron en la nueva ciudad y se mezclaron con los fenicios, aumentando la ciudadanía (Justino, XVIII, 5, 10-11; 17); Estrabón habla de Λιβοφοίνικες, «libio-fenicios» en Cartago (XVII, 3, 19); y Virgilio, describiendo los preparativos de la caza de Dido, nombra dos grupos de cazadores, los «caballeros Masilios» que irrumpen con los perros y los fenicios que esperan a la reina en la puerta del tálamo real (*Aen*. IV, 132-134). El bilingüismo y la raza mixta de Cartago, a las que aluden la fuente griega de Plauto y la versión de los orígenes púnicos que llega hasta Virgilio, debían de extenderse un poco a todas las colonias fenicias occidentales; Salustio, de hecho, escribe a propósito de Leptis:

> Solo la lengua de esas poblaciones ha cambiado tras los matrimonios con los númidas; las leyes y las costumbres siguen siendo en su mayor parte las de Sidón (*B. Jug*. 78, 4).

Los matrimonios mixtos eran, ya en tiempos de Parménides, ampliamente conocidos a través de ciertas uniones de personajes famosos, como aquella de la que nació el rey

Amílcar, el derrotado de Hímera;[23] es, por tanto, probable que fuera un tópico, ya entonces, deducir la «doblez del alma» de los fenicios occidentales no solo por el «arte de la simulación» de los orientales, sino también por su peculiar «doblez de raza y de lengua». Cuando Parménides habla de «razas indecisas» (ἄκριτα φῦλα, fr. 6, v. 7), tal vez no pretende usar un plural poético, sino expresar la pluralidad de razas presente en los cartagineses; y la misma pluralidad podría tener de nuevo ecos, en el v. 9, por el «camino de todos estos».[24]

Pero la «doblez» de los «simuladores» es para Parménides, como se ha visto, sobre todo doblez de lenguaje: en la lengua de ellos ser y no ser ahora se identifican y ahora no; y para un lingüista que, como justamente vio Aristóteles (*Met.* 1001 a 1029 y ss.; *Phys.* 186 a 22 y ss.), fundaba toda su ontología en el rechazo obstinado a distinguir más significados en el verbo *ser,* semejante «desdoblamiento» era una culpa todavía peor que la simulación. Ahora bien, es sabido que el fenicio es una de las pocas lenguas en la que el paso de la frase nominal a la frase copulativa (paso que en todas las lenguas indoeuropeas[25] y en casi todas las semíticas[26] está ya perfeccionado en época histórica) no se ha cumplido: el verbo equivalente a *ser (kwn)* se sigue usando solo para indicar el *existir,* y el sujeto se une al predicado nominal directamente

23 «Questi matrimoni dovevano essere soprattutto frequenti tra Cartaginesi e Libici o Numidi» (B. Moscati, *I Fenici e Cartagine,* Turín, 1972, p. 60).

24 Me parece superfluo aclarar que yo entiendo el πάντων del v. 9 como un masculino referido a βροτοί (véanse los argumentos a favor de esta lectura en M. C. Stokes, «Parmenides Fragment 6», *Classical Review,* 1960, pp. 193-194) y no como un neutro: si el fragmento 6 no habla de filósofos, sino de comunes mortales, el problema de la «vía de todas las cosas» no puede tener cabida.

25 *Cfr.* A. Meillet y J. Vendryes, *Traité de grammaire comparée des langues classiques,* París, 1960[3], pp. 594 y ss.

26 *Cfr.* M. Cohen, *Le système verbal sémitique et l'expression du temps,* París, 1924, pp. 40-138, donde se trata ampliamente la cuestión de los equivalentes semíticos del verbo ser y de su función sintáctica. Véase también, en lo concerniente al fenicio, J. Friedrich y W. Rölling, *Phönizisch-punische Grammatik,* Pont. Inst. Biblicum, Roma, 1970[2], pp. 316-317.

(«el hombre bueno» en lugar de «el hombre *es* bueno»).[27] Dado además que en las lenguas semíticas existen dos tipos de negación, la que niega el verbo (y con él toda la frase) y la que niega solo el nombre, se deriva de ello que la frase nominal fenicia no contemplaba la posibilidad de una negación de todo el juicio que en ella se expresaba, sino solo de una parte suya.[28] De modo tal que un griego que hubiera querido traducir en fenicio las expresiones ἔστιν y οὐκ ἔστιν solo habría encontrado las palabras adecuadas si tales expresiones hubieran sido, en la frase que había que traducir, predicados; pero nunca habría conseguido expresar la oposición cuando esas dos mismas expresiones hubieran formado parte de un juicio cualitativo con función de copulativo, porque el copulativo positivo no encontraba un equivalente (la frase nominal no es conjugable como la frase con copulativo), y sobre todo el copulativo negativo era intraducible, porque no existía en la frase nominal fenicia el modo de negar globalmente el juicio cualitativo (se podía, en fin, decir que «el hombre [es] no-bueno», no que «el hombre no es bueno»). A ojos del lingüista Parménides la frase nominal fenicia afirmaba siempre (el predicado o el no-predicado) y nunca negaba (porque para Parménides la negación es el «no es», el rechazo de la copulación y no del simple predicado). De aquí la indignación por la «doblez» de los fenicios, la deducción de su «no saber decidir», de su no respetar las decisiones tomadas (los «pactos fenicios», las promesas de marinero), a consecuencia de la doble estructura de su propia lengua: ejemplo flagrante del procedimiento típico parmenídeo, que es la deducción de la realidad a partir del lenguaje. El pasaje de los «hombres dobles» como «indecisos» a los «hombres dobles» como «simuladores» es el mismo, aunque menos evidente, que

27 Cohen, *op. cit.*, p. 117. Véanse los ejemplos en A. Bloch, *Phoenicisches Glossar,* Berlín, 1890, p. 34. Para las formas del verbo *kwn* en fenicio, véase Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language,* Filadelfia, 1936, pp. 109-110.

28 Sobre la negación en fenicio, véase Friedrich, Rölling, *op. cit.*, pp. 249, 318-319; *cfr.* Cohen, *op. cit.*, pp. 79-80.

encontramos en Plauto y en Virgilio: los fenicios occidentales tienen una lengua mixta; por lo tanto, no toman una decisión firme y única sobre el ser y el no ser, sino que oscilan entre la identificación (cuando el sentido es cualitativo) y la separación (cuando el sentido es existencial); así pues no hay que fiarse de recorrer su vía, que parece una verdadera vía pero es un círculo vicioso, ni fiarse de hablar su lengua desprovista de racionalidad que excluye la *decisión* fundamental, esa entre decir «es» y decir «no es». Las dos llaves del discurso parmenídeo, la ontológico-semántica y la ontológico-política, se emparejan aquí hasta mostrar su más íntima concatenación: la *premisa semántica* de los absurdos léxicos y sintácticos presentes en la lengua fenicia llevaba a la *consecuencia lógica* del rechazo de su doblez y de su «círculo vicioso»; pero de esa *consecuencia lógica* brotaba después la *sugerencia política*, sobrentendida pero perfectamente perceptible a los oídos de los velinos, de no intentar siquiera defenderse de los siracusanos recurriendo a su enemigo derrotado, los cartagineses.

La llave política de los fragmentos 6-7 hay que buscarla pues en la resonancia que, con diez o doce años de distancia, el enfrentamiento de Hímera tenía todavía en la memoria de los griegos;[29] tanto que Píndaro, portavoz oficial de la gloria de los Dinoménides, justo en aquellos años exaltaba esa victoria paragonándola con entusiasmo a los dos grandes éxitos militares conseguidos en el mismo año 480 por los griegos de occidente sobre los persas, el ateniense de Salamina y el espartano de Platea.[30] La expedición de Amílcar y su derrota,

29 «Por el hecho de haber ganado una batalla importantísima, y por el hecho de que la causa de tal éxito fue su habilidad estratégica, Gelón obtuvo una gloria altísima no solo entre los siciliotas, sino también entre todos los demás» (Diodoro, XI, 22, 5).

30 *Phyt.* I, 75-80. El paragón entre las tres batallas debía de ser un tópico literario (Diodoro, XI, 23, 1): tanto es así que se quiso vincular después la lucha de los griegos occidentales contra los fenicios a la de los griegos de la madre patria contra los persas hasta el punto de que se hizo coincidir las batallas no solo en el año, sino también en el día; de modo que Hímera habría tenido lugar en la misma fecha que Salamina según Heródoto (VII, 166) y que las Termópilas según Diodoro (XI, 24, 1); y

como nos son contadas por Heródoto y Diodoro, encuentran notables cotejos en las malévolas alusiones contenidas en los dos fragmentos parmenídeos. En primer lugar, hay que señalar que Amílcar había sido llamado a Sicilia por griegos (Terilo tirano de Hímera y Anaxilao de Regio)[31] y había encontrado aliados griegos en la isla, como los selinuntinos;[32] la derrota de Amílcar y de sus amigos de lengua helénica explica el carácter apremiante de la recomendación de la diosa a Parménides (en realidad de Parménides a sus conciudadanos) a propósito de los peligros implícitos en la vía «simulada con doblez» por los fenicios, vía cuyo atributo παλίντροπος podría aludir al «volver al punto de partida», es decir, al volver a casa con las manos vacías, de los aliados de Amílcar. Hay que recordar además que los fenicios, los «embaucadores» por excelencia, perdieron esa batalla porque cayeron ingenuamente en una trampa tendida por Gelón, que consiguió introducir en su campo caballeros siracusanos haciéndoles pasar por selinuntinos, lo que provocó la muerte del rey cartaginés y el desorden del ejército fenicio:[33] lo que concuerda bien con el modo en que el fragmento 6 de Parménides alude a los fenicios, empezando con el presentarlos «simuladores y dobles» como quería la tradición, pero insistiendo luego en su «incapacidad», «estupidez», «indecisión»; como diciendo que los famosos «simuladores» se habían revelado incapaces, estúpidos, indecisos, vencidos en su propio terreno (el del engaño) por la inteligencia de los griegos. Hay que hacer una tercera consideración a propósito del carácter mixto de la expedición de Amílcar, que Heródoto nos describe compuesta no solo por fenicios, sino también por libios, íberos, ligures, elisicios, sardos y corsos:[34] este particular ilumina mejor la mención al

habría estado precedida por acuerdos entre persas y cartagineses (Diodoro, XI, 1, 4-5) y por acuerdos fallidos entre Gelón y la coalición antipersa (Heródoto, VII, 157-63).

31 Heródoto, VII, 165.

32 Diodoro, XI, 21, 4.

33 Diodoro, XI, 21, 5; *cfr.* 22, 6.

34 Heródoto, VII, 165.

carácter «bilingüe» de los cartagineses (que Parménides introduce casi para explicar con la mezcla de razas y de pueblos la incertidumbre de la sintaxis púnica); y explica también los plurales («razas indecisas», «todos estos») mencionados anteriormente. La esencia del discurso es que el griego, *simple* y *racional*, vale más que el fenicio, *doble* en la lengua y en la raza como en el pensamiento, *estúpido* e *incapaz* como ese tropel de sonidos indistintos que es su lenguaje.

Las «tres vías» de Parménides son un ejemplo clásico de los dos pasos que caracterizan su filosofía: el paso del hablar al pensar y el del pensar al actuar. *Sobre el plano lingüístico de partida*, estas expresan la elección griega entre ser y no ser y la no-elección fenicia de una clara relación entre ser y no ser: son el discurso racional afirmativo, el discurso racional negativo y el farfullar ambiguo que no sabe si afirmar y negar se identifican o se distinguen. *Sobre el plano ontológico de paso*, estas proponen tres modos de indagar un objeto cualquiera del pensamiento: se puede reconocer su existencia y se puede negar; pero si se niega, hay que ser coherentes hasta transformar la negación de la existencia en negación de la posibilidad, con todos los riesgos (la «inexplorabilidad») que ello conlleva; en todo caso, la afirmación y la negación de la existencia son las dos únicas soluciones pensables, las únicas discutibles, las únicas a las que un discurso razonable puede llegar; mientras que no se puede ni pensar ni discutir la hipótesis de la indistinción entre afirmación y negación, a la que la ambigüedad y la indecisión de los fenicios (y de los griegos que desafortunadamente les sigan en la *forma mentis*) llevan inevitablemente. Por último, sobre el *plano político de llegada*, las tres vías corresponden a los tres partidos que debían de haberse formado en Velia tras las noticias de la colonia siracusana en Pitecusas; y la gradación que de ellas hace Parménides suministra sugerencias claras sobre su posición política.

Si la talasocracia siracusana atravesaba hacia 470 su momento mágico, extendiéndose (como a Píndaro le gustaba recordar) sobre todo el cuerpo de Tifón, desde el Etna hasta el Epomeo, también la púnica gozaba, a pesar de la derrota de

Hímera, de buena salud; y también entre las alabanzas dirigidas a los siracusanos vencedores se transparentaba el temor a un retorno fenicio a Sicilia (*cfr.* Píndaro, *Pyth.* I, 18-20; *Nem.* IX, 28-29). Velia, que advertía muy cercana la tenaza siracusana, tampoco podía ignorar el círculo fenicio que a su vez rodeaba esa tenaza: establecidos en Sicilia y en Cerdeña, presentes de un modo u otro en Marsella[35] e incluso en Lacio,[36] los fenicios asediaban a los siracusanos asediantes, amenazando seriamente con sustituirles. Lo que se pensara en Campania de este doble círculo, las tres vías de Parménides nos lo dejan entender claramente a través de las sugerencias políticas que implican: a partir de la primera vía, la vía que dice «es» reconociendo la necesidad de la existencia, se derivaba una *Realpolitik* basada en el sepelio de las viejas disputas y sobre el sincero reconocimiento recíproco por parte de los tres núcleos velinos; a partir de la segunda, que dice «no es» y considera imposible toda constatación de realidad, llegaba como consecuencia lógica la obstinada continuación de la secesión, del «no reconocer» la existencia los unos de los otros, afrontando conscientemente los riesgos unidos a esa situación de debilidad; la tercera vía era la de aquellos que estaban dispuestos a caer en la trampa de los atrapados en Hímera, a dejarse engañar por la ya desenmascarada fama de astucia de los fenicios. Es fácil deducir que las tres «vías de investigación», fuera de su origen semántico y de su estructura ontológica, se dirigen a los tres partidos velinos: los *intransigentes,*

35 La relación entre los fenicios y los foceos de Marsella en este período no son muy claras: Tucídides (I, 13, 6) dice que «los foceos que colonizaban Marsella derrotaron a los cartagineses en una batalla naval», pero no nos da más indicios suficientes para datar este enfrentamiento aunque solo fuera de manera aproximada; por otra parte, se han encontrado ánforas púnicas, pocas pero en diversos lugares, en la Marsella focea de los siglos VI y V (Benoit, «Reserches sur l'hellénisation du Midi de la Gaule», *Publications des Annales de la Faculté de Lettres d'Aix-en-Provence,* Gap, 1965, pp. 55-56, 71).

36 Aludo, naturalmente, a la inscripción fenicia sobre rótulo áureo encontrada en 1964 en París: inscripción que G. Levi della Vida ha considerado chipriota y G. Garbini cartaginesa.

partidarios del cierre a ultranza; los *filofenicios,* confiados en poder oponer fuerzas bárbaras al peligro dórico, y los *nacionalistas panhelénicos,* convencidos de que ninguna consideración de oportunidad política debiera infringir la santa alianza griega, esa que una década antes había derrotado a los bárbaros en todos los frentes. Parménides fue el heraldo de esta tercera facción; y, cuando esta consiguió prevalecer, se convirtió en el legislador y en el jefe político de la ciudad unificada. El poema parmenídeo pertenece, por tanto, a la historia de la política mediterránea de los griegos al menos tanto cuanto pertenece a la historia de su cultura y de su especulación. Es un hecho que ya en esta parte de la argumentación los dos elementos aparecen estrechamente ligados, y el primero funda y sostiene firmemente el segundo.

CAPÍTULO III

La verdad bien redonda

Nos queda por hablar de una sola vía: la del reconocer la existencia. Sobre ella encontramos muchísimos símbolos verbales aptos para garantizarnos que, cuando algo existe,[1] es engendrado e inmortal, íntegro y homogéneo, inmóvil y sin fin; y que no se puede decir que «era» ni que «será», porque «es» todo junto ahora, uno y compacto. Por lo demás, ¿qué origen le buscarás? ¿Cómo habría sido criado y por qué cosa? ¿Por lo que no existe? No te permitiré ni decir ni pensar esto, porque decir o pensar que algo no existe es imposible. Y entonces, ¿qué necesidad le habría empujado, antes o después, a nacer empezando por la nada? Así los casos solo pueden ser dos: o existe absolutamente, o no existe de ninguna manera. Nunca ninguna fuerza de convicción nos hará creer que algo pueda venirle de lo que no existe; es por ello por lo que la Justicia nunca ha alentado tanto los grilletes como para consentirles nacer o morir: al contrario, las tiene

1 Por alguna razón que no entiendo bien, casi todos los traductores han visto en el ἐόν del v. 3 un verdadero participio, y no un sustantivo; lo han traducido «siendo» en lugar de «lo que es»; y de este modo lo han enganchado al solo ἀγένητον en lugar de hacer de él el sujeto de toda la serie de atributos del ente, que de tal modo estaría desprovista de sujeto en estos primeros versos del fragmento, mientras que reaparecería, milagrosamente sujeta por el τὸ ἐόν del v. 19, en la segunda parte del fragmento mismo. No puedo creer que la ausencia del artículo sea el elemento determinante: en el v. 1 del fr. 7 el sujeto es un μὴ ἐόντα igualmente desprovisto de artículo. Podremos, a lo sumo, admitir que Parménides usa sin artículo sus sujetos-participios, cuando quiere darles no un sentido determinado («lo que es»), sino más genérico («cosas que no sean» en el fr. 7, «cosas que sean» en el fr. 8).

firmes. La decisión, en fin, se reduce a esto: o es, o no es; y por lo tanto nosotros la hemos tomado ya desde el momento en que hemos decidido, como estábamos obligados a hacer, que una de las dos vías permite lo impensable y es innombrable[2] (lo que significa que no es la vía verdadera), y que, en cambio, la otra es real y segura. Cuando algo existe, ¿cómo podría su existencia ser futura? ¿Cómo podría ser pasado? Si en efecto existía antes, no existe ahora; y lo mismo sucede si existirá después. Así desaparece el nacimiento, y desaparece también la muerte con su misterio. Cuando algo existe es también indivisible, porque es todo igual: no existe un poco más aquí y un poco menos allá, lo que comprometería su compactibilidad; sino que está completamente lleno de existente, y precisamente por eso es todo continuo, dado que de este modo una cosa que existe linda siempre con otra cosa que existe. Por otra parte, cuando algo existe, permanece inmóvil en los límites de lazos sólidos, sin principio ni fin, porque el nacimiento y la muerte han sido rechazadas muy lejos: fue la certeza de la verdad la que las expulsó. Cuando algo existe, está en sí mismo, idéntico a sí mismo, permaneciendo en el mismo lugar: y de ese modo se queda ahí arraigado, pues la dura Necesidad lo tiene firme en los lazos del confín que lo encierra por doquier. Ya que es ley que lo que existe no sea inacabado: a lo que existe no le falta nada; a lo que no existe le faltaría todo. Pensar algo equivale a pensar que existe: de hecho sin ese «existente», en el que está verbalmente expresado, nunca encontrarás el pensar. Nada más

2 Considero que aquí el verbo ἐάω no ha sido comprendido en las traducciones más acreditadas, que lo han expresado con «dejar de lado» en lugar de «permitir, tolerar», y le han asignado un sujeto impersonal («*se* ha decidido dejar de lado») en lugar de hacerle depender de la «primera vía». Pero (aparte del hecho de que la construcción del período resulta muy retorcida, porque el verbo de la principal se encuentra sosteniendo dos expresiones en infinitivo en evidente correlación recíproca mediante dos relaciones sintácticas completamente diversas) el verbo ἐάω ya ha aparecido pocos versos antes (v. 7) con el inequívoco significado de «permitir» («no te permitiré decir ni pensar esto»); y los dos pasajes están en evidente correlación, porque, mientras que *la diosa* no le permite a Parménides «decir y pensar» el no ser, la vía negativa permite este mismo no ser, esto es, permite «lo impensable y lo innombrable». La expresión «hemos decidido» se refiere precisamente al hecho de que la Justicia y Parménides han *descartado,* de común acuerdo, esa vía que *permite* lo que la diosa *no permite:* la impensable e indecible expresión «no es».

existe o existirá fuera de lo que precisamente existe; porque el Destino le ha asignado en suerte ser íntegro e inmóvil. Por ello será solo una serie de nombres lo que los mortales han escrito, persuadidos de que fueran verdaderos: nacer, morir, identidad de ser y no ser, desplazarse de un lugar a otro y cambiar el reluciente color. Por otra parte, dado que toda cosa existente tiene un límite último, de ahí que resulta acabada por doquier, paragonable al volumen de una esfera bien redonda, cuya superficie es en todas las partes equidistante del centro: porque es necesario que ninguna parte de esta sea algo mayor o menor que otra. En efecto, no hay algo no existente, que le impida alcanzar la identidad; ni es posible que un existente sea aquí mayor y ahí menor que otro existente, dado que es del todo inviolable: donde esto es idéntico en todas sus partes, alcanza uniformemente sus propios límites.

PARMÉNIDES, fragmento 8, vv. 1-49

También contra Parménides se puede argumentar del mismo modo, si bien existen otros argumentos que se aplican a él en particular; y su razonamiento se derriba mostrando por una parte que las premisas son falsas, por otra que las conclusiones son absurdas. Sus premisas son falsas en tanto que parte del principio de que la expresión «lo que es» sea pronunciada en sentido absoluto: en cambio tiene más de un significado.

ARISTÓTELES, *Phys.* 186 a 22 y ss.

EL CIUDADANO DE ELEA Nuestra gente eleata, que empezó a existir desde los tiempos de Jenófanes y también antes, nos explica minuciosamente en sus mitos que todas las cosas que tienen un nombre tienen como característica la unidad.

PLATÓN, *Soph.* 242 d

Eliminadas las dos vías no verdaderas, la «del todo inexplorable» y la «que es solo un círculo vicioso», solo queda una vía transitable, y es la que dice «es», reconociendo la existencia: la Justicia puede así llevar a cabo su primera promesa, dando a conocer a Parménides «el corazón inmóvil de la verdad bien redonda». La vía verdadera es definida «real y segura» (v. 18),

y eso responde perfectamente al diseño de los fragmentos precedentes: la vía de la negación era «inexplorable» aunque real, la vía de la indecisión ni siquiera era real, porque era «simulada»; «real y segura» es solo la vía que afirma siempre y no niega nunca.

Las bases semánticas que han presidido la refutación de las dos primeras vías no solo reaparecen en la demostración de la tercera, sino también muestran su rostro tan descubierto que ya no es siquiera necesario un verdadero análisis del texto para reconocerlas.[3] Ya en el v. 2 se nos declara sin medias tintas que los atributos del existente (eternidad, integridad, homogeneidad, etc.) son, antes que nada, σήματα, es decir (como nos aclarará de manera inequívoca el v. 55), símbolos verbales. Los atributos en cuestión, que en los vv. 2-6 solo son *enumerados*, son después *demostrados* en la larga disertación que cubre la mayor parte del fragmento 8. Es fácil ver que tal demostración no está excesivamente articulada: en sustancia, Parménides nos repite con una cierta monotonía el concepto de la *necesidad* de la conexión entre aquellos predicados y el predicado de la existencia,[4] y de la *imposibilidad* (expresada mediante adjetivos verbales en -τον acompañados por partículas negativas)[5] de hacer coexistir el ser con los predicados opuestos, usando también imágenes muy vivaces, como el Destino,[6] la Ley,[7] los «grilletes» o «lazos» del ente que la Justicia o la Necesidad tienen firmemente en la mano;[8] pero la única razón que nos da a todas estas necesidades e imposibilidades es la «fuerza de la persuasión verídica» que de vez en cuando aparece (πίστιος ἰσχύς, v. 12; πίστις ἀληθής, v. 28) como para ratificar la aserción hecha en el fragmento 2, que sobre la vía de la Verdad camina solo la Persuasión (esto es, que el único trámite posible entre el pensamiento y la verdad

3 *Cfr.* Calogero, *Storia della logica antica, op. cit.,* pp. 128 y ss.
4 Vv. 9, 11, 16, 30.
5 Vv. 8 y 22.
6 V. 37.
7 V. 32.
8 Vv. 14-15, 26, 30-31.

es la palabra). El pensamiento está siempre estrechamente vinculado al ser, pero también aquí el vínculo es la expresión verbal del pensamiento mismo: la existencia misma del pensamiento está vinculada no a la existencia como tal, sino a la palabra «existente» en la que el pensamiento mismo «está verbalmente expresado»; y la causa del error, que se verifica siempre que se identifica el ser con el no ser, o se une el atributo del existir a los del nacer, morir, moverse y mutar, son los *nombres* presentes en el lenguaje. Muy interesante, en este último pasaje, es la ulterior especificación de los «símbolos verbales»: no se trata de los nombres pronunciados de palabra, sino de los nombres que «los mortales *han escrito*, persuadidos de que eran verdaderos» (κατέθεντο, v. 39); y esto hace sospechar que, más en general, los «símbolos» que condicionan los pasos lógicos de Parménides, y a través de ellos toda la ontología, sean mucho más los signos escritos que no las palabras pronunciadas. Parménides no es un viajero como Heródoto: tras su estancia, más o menos breve y ocasional, en la escuela de Jenófanes, el pitagórico Aminias había influido profundamente en él, empujándole hacia la ἡσυχία, la tranquila vida del estudioso sedentario (Diógenes, IX, 21); y en este *otium* (del que probablemente le sacaron los políticos para hacerle hacer el pacificador, función muy adecuada a un hombre no comprometido con las facciones locales) debía de haber interrogado durante años, primero solo, después con el pequeño Zenón que mientras tanto había adoptado, los textos griegos y fenicios, si no (como parece deducible de su «costumbre de experimentar tantas cosas» recordada dos veces en el poema) un poco de todas las lenguas conocibles. Parménides es tal vez el primer filólogo de la historia.

Pero de las lenguas estudiadas, y antes de nada de su lengua madre, le había fascinado sobre todo una cosa: el verbo ser, con su compleja función sintáctica.[9] De la sintaxis fenicia él no había aprendido que existen dos verbos homónimos, el *ser* con funciones de predicado y con significado de existencia

9 *Cfr.* Calogero, *Storia della logica antica, op. cit.*, pp. 109 y ss.

por un lado, y el *ser* usado como copulativo para introducir predicados cualitativos por otro: al contrario, aprehendiendo a su manera la unidad originaria de los dos verbos, había visto en la separación de los dos significados, atestiguada por el cotejo con el fenicio, error, incapacidad, indecisión, hasta doblez y simulación; y había hecho del significado único el dogma de su lógica y de la consiguiente ontología. No hay diversos modos de ser; y entonces no hay paso de uno a otro (mutación de lugar y de cualidad, multiplicidad temporal o espacial o simplemente numérica). El ser, «todo entero y homogéneo», se contrapone a la análoga homogeneidad del no ser; y por tanto no hay paso del primero al segundo (muerte) ni del segundo al primero (nacimiento), y para ser estrictos tampoco pasado y futuro, que con el presente tienen en todo caso una relación de mutación, que es nacimiento y muerte de cualidad. El verbo ser se dilata, de este modo, hasta regular toda la realidad, identificándose él mismo con la «verdad bien redonda» anunciada al inicio. Los fragmentos del 2 al 7 habían ratificado la elección necesaria, para cada objeto pensable, entre la atribución del ser y la del no ser, es decir, entre el reconocimiento y la negación de la existencia: el fragmento 8, una vez elegida la vía del reconocimiento y de la atribución, dicta las reglas que de dicho reconocimiento y de dicha atribución se derivan: la *coherencia* con la elección, las *condiciones* que quien la hace debe respetar. Que los objetos existan y que no existan, son dos aserciones *pensables* (fragmento 2) y sobre las cuales se puede *discutir* (fragmento 7), salvo los argumentos a favor de la primera; pero luego, una vez *decidido* que un objeto *x* existe, tendremos que darle solo los atributos que se concilian con aquello, fundamental, de la existencia, y en consecuencia excluir todos los que no se concilien: este es el tema del fragmento 8, que da como sujeto a todos los predicados examinados siempre τὸ ὄν, «lo que existe», el objeto no precisado del que se haya decidido afirmar la existencia. La «verdad bien redonda» es una lógica del discurso, basada en el problema de la composibilidad o de la exclusión recíproca de los predicados; y la coexistencia con el predicado existencial es

concedida a los predicados de la integridad, de la homogeneidad, de la unidad, de la compactibilidad, mientras que es negada a los predicados de la movilidad, de la mutación, de la duración, del inicio, del final. A toda cosa que de verdad exista le competen un grupo de predicados positivos y un grupo de predicados negativos (es decir, resultantes de la exclusión de otras notas positivas): pero el criterio discriminatorio es siempre el funcionamiento sintáctico del verbo ser en la lengua griega.

Ya hemos visto que Parménides, el filólogo sumergido en sus estudios y ajeno a las luchas políticas, se había encontrado hundido hasta el cuello en la política cuando se le encargó la tarea de recomponer la secesión del barrio septentrional de Velia; y que eso ocurrió, paradójicamente, justo por su desempeño político precedente, que hacía de él uno de los pocos aristócratas no sospechosos para la facción popular. Hemos visto también que, cuando la simple función de embajador se transformó en esa mucho más laboriosa de regente y legislador, Parménides aprovechó a propósito no solo su vivaz ingenio, sino también la ontología resultante de sus estudios semánticos: para hacer entender que no era prudente seguir ignorándose entre conciudadanos, dijo que la vía de indagación fundada sobre el rechazo a reconocer la existencia *de cualquier cosa* era «un camino completamente inexplorable»; para evitar que prevaleciera el partido filofenicio, selló de infamia a los cartagineses a causa del uso incorrecto del verbo ser, recordando que «nunca se podrá imponer que las mismas cosas por una parte no sean y por otra sean». De este modo, él obtenía un doble objetivo: amonestaba a los conciudadanos desde lo alto de su sabiduría, que debía de sorprenderles y maravillarles; y, junto a ello, difundía su pensamiento, fruto de tantos años de indagaciones, en la comunidad, seguro de que los argumentos del hombre que había unificado Velia (de ahí la función del proemio) habrían sido escuchadas con atención y respeto. La pasión del estudioso (no sin una cierta ambición de recoger sus frutos) confluía de este modo con la preocupación del legislador por la firmeza de las instituciones

y la compactibilidad del Estado; y de ahí la doble línea de lectura del poema, que *expresa* la filosofía (con sus bases semánticas) y *da a entender* la política. El fragmento 8 no es una excepción a la regla: las sugerencias políticas *implícitas* en las aserciones ontológicas no son difíciles de extraer.

Hemos visto cómo la larga serie de los predicados de lo existente se resume en un grupo de predicados positivos y en un grupo de predicados negativos. Simplificando ulteriormente, observaremos que el primer grupo (integridad, unidad, compactibilidad, etc.) se puede compendiar en el principio de la ὁμοιότης, de la *homogeneidad* de hábitos predicada también por los pitagóricos de Crotona,[10] una escuela en la que muchas fuentes incluyen también a Parménides y a Zenón;[11] y que el segundo grupo (inmovilidad, inmutabilidad, ausencia de principio y final) desarrolla en varios modos el concepto de la ἀτρέκεια, de la *estabilidad*, la que según Píndaro (*Ol.* X, 13) «dominaba la ciudad de Locros Epicefirios». Por tanto, los dos conceptos fundamentales de la ontología de Parménides nos reconducen de alguna manera a las constituciones aristocráticas de Locros (Zaleuco) y de Crotona (Pitágoras).[12] El ejemplo de los pitagóricos de Crotona, de los cuales se consideraba que Parménides derivaba no solo como filósofo, sino también como hombre político (véase el pasaje de Estrabón traducido al inicio del capítulo 1), es bastante revelador por sus analogías con la escuela filosóficopolítica de Velia: a diferencia de Parménides, Pitágoras había llegado a Italia desde Jonia; pero su elocuencia le procuró en Crotona una influencia cada vez mayor,[13] que culminó (como

10 *Cfr.* M. Detienne en «Filosofia e scienze nella Magna Grecia», p. 153; Lepore, «Strutture della colonizzazione focea in Occidente», *La parola del passato,* 1970, p. 54.

11 Estrabón, VI, 1, 1, 252; Jámblico, *V. Pyth.* 166 (de Nicómaco); Proclo, en *Parm.* I, 619, 4; Focio, *Bibl.* 249; *V. Pyth.* 439 a 36.

12 También Bruno Gentili habla de «ideología estática y conservadora, perfectamente coherente con la situación política de la oligárquica Elea, y siempre en la línea tradicional de la poesía didascálica de Hesíodo» («L'interpretazione», *op. cit.,* p. 19).

13 Porfirio, *V. Pyth.* 18-19.

en el caso de Parménides) con su obra de legislador (Diógenes, VIII, 3) y de jefe político (fue él quien convenció a los crotoniatas, contrarios en un primer momento, a hospedar a los ricos sibaritas expulsados, decisión que provocó el conflicto entre Síbaris y Crotona).[14] También la trasmisión del poder en el ámbito de una escuela filosófica (que sucede en Velia de Parménides a Zenón) tiene su precedente pitagórico: fue toda la escuela, compuesta por unos treinta adeptos, la que de hecho gobernó Crotona[15] hasta el día en que sus adversarios, guiados por Cilón, masacraron a casi todos en casa del famoso atleta Milón.[16] El gobierno pitagórico de Crotona y el parmenídeo-zenoniano de Velia tienen (independientemente de la credibilidad de la pretendida derivación directa) numerosos puntos de contacto: la inspiración filosófica de la nueva constitución;[17] el carácter aristocrático; por último, el ya citado principio de la *homogeneidad*. El primer carácter sirve, en cierto modo, para conciliar el segundo y el tercero; aunque esos, en realidad, no tienen mucha necesidad de ser conciliados: la ὁμοιότης velina y crotoniata no es, ciertamente, la ἰσονομία, la «paridad de derechos» de los regímenes democráticos, sino la «uniformidad de hábitos» típica de los regímenes nacidos a partir de un peligro.

Los dos principios ontológicos, *homogeneidad* y *estabilidad*, nos conducen de nuevo no solo a los temas políticos, sino también al tema más preciso de las constituciones aristocráticas. Si una cosa, por el hecho de existir, es necesariamente homogénea y estable, la *polis* velina no puede ser una excepción: se ha visto que dicha *polis* tendrá que *existir* o *no existir*, y que el no existir presenta riesgos importantes; vemos ahora que, *si se decide que exista*, se deberá hacer lo más *homogénea* y *estable* posible. La primera característica hace pensar en la Velia unificada, despojada de las fracturas que

14 Diodoro, XII, 9, 4.
15 Diógenes Laercio, VIII, 3.
16 Jámblico, *V. Pyth.* 248 y ss.
17 Sobre la relación entre pensamiento político y pensamiento filosófico en los pitagóricos, *cfr.* Detienne, *op. cit.*, p. 150.

habían producido la secesión de una parte de la ciudadanía, a una polis cuya supervivencia dependía (dados los peligros externos) de su compactibilidad, que así, una vez alcanzada, debía ser total. La segunda peculiaridad se conecta, en cambio, con el juramento de fidelidad a las leyes de Parménides atestiguado por Plutarco,[18] y más en general con las estratagemas discurridas por todos los legisladores griegos para hacer inmutables sus propias leyes: Licurgo hizo prometer que la constitución espartana no habría de ser modificada hasta su vuelta, dejándose luego morir de hambre en el exilio; Zaleuco había grabado su código con tal rigidez, que se decía que en Locros (la ciudad de la *estabilidad*) un campesino había padecido una condena por preguntar si en la ciudad había alguna novedad;[19] una ley de Carondas quería que cualquiera que hubiera propuesto una modificación legislativa permaneciese con un lazo en el cuello mientras se discutía su propuesta, y se le ahorcara si la enmienda era rechazada;[20] etc. La ontología no es solo el producto solitario del cerebro de un filósofo individual; esta expresa el espíritu unitario de la constitución parmenídea, la cual, a su vez, traduce en leyes escritas las más antiguas costumbres de los foceos de Velia, el espíritu unitario y tradicionalista de los foceos unidos, aún antes que por el juramento sobre las leyes de Parménides, por el otro juramento, hecho en el momento de dejar Focea ocupada por los persas, de volver a su primera ciudad solo cuando una bola de hierro tirada por ellos mismos al agua hubiera salido a flote por sí sola (Heródoto, I, 165). Los ciudadanos de Velia eran, en tiempos de Parménides, los hijos y los nietos de aquellos que habían permanecido fieles, para bien y para mal (al con-

18 *Adv. Colot.* XXXII, 126 A-B. «Son tan conscientes los legisladores de que algún otro avanzará animosamente por la vía señalada por ellos mismos que se esfuerzan por todos los medios por impedir la modificación de sus propias reglas, amenazando a quien las altere temerariamente con las penas más graves o haciéndoles jurar el acatamiento con imprecaciones […] para quien las cambie» (G. De Sanctis, *Storia dei Greci dalle origini alla fine del secolo v,* I, Florencia, 1961[6], p. 472).

19 Diodoro, VIII, 25, 4.

20 Diodoro, XII, 17, 1-2.

trario que otros, que no habían resistido y habían vuelto a la patria),[21] a ese terrible juramento, acompañado por terribles maldiciones sobre la cabeza de los perjuros, y convertido después (como testimonia Pseudo-Plutarco, *Prov. Alex*. 71) en una expresión proverbial, tanto que el mismo Horacio la usará como término de comparación (*Epod*. XVI, 17-26); y la unidad y la firmeza en las decisiones estaban ya, antes que en las leyes y que en la filosofía de Parménides, en el duro espíritu del pueblo velino, desde sus orígenes. El anónimo «ciudadano de Elea» que conduce la discusión en el *Sofista* platónico, pese a ser presentado como un «verdadero filósofo» y «discípulo de Parménides y de Zenón», no atribuye el principio por el cual «todo lo que tiene un nombre tiene en sí la unidad» a los *razonamientos* de una *escuela filosófica* local, sino a los «mitos» de toda la «estirpe eleática», esa que existe no solo «desde los tiempos de Jenófanes» (esto es, desde que Jenófanes, iniciando a Parménides en la filosofía, dio inicio precisamente a la *escuela*), sino «también desde antes» (*Soph*. 242 d): como diciendo que el espíritu unitario no era solo el parto cerebral de los dos pensadores velinos, sino la compactibilidad de todo el pueblo; que Parménides no lo había solo *expresado* en su filosofía, también lo había *sancionado* con sus leyes y con el juramento solemne de conservarlas (juramento que convoca a las divinidades locales, esas vinculadas a los «mitos de la estirpe»).

Los dos pasos de base de Parménides, el *explícito* del hablar al pensar y el *implícito* del pensar al actuar, son siempre evidentes en la ontología. *Sobre el plano lingüístico de partida*, la ontología expresa la unidad indisoluble del verbo ser, el rechazo no solo de las acepciones semánticas (significado existencial y cualitativo) y de las funciones sintácticas («ser» copulativo y «ser» predicado), sino también hasta de los tiempos y de los modos (rechazo del futuro y del pasado en nombre de la *estabilidad*, rechazo de las variedades modales en nombre de la *homogeneidad*) y quizá también de las personas

21 Heródoto, I, 165.

(como dejaría pensar la rígida compactibilidad de la «esfera» a la que la entidad social es paragonada): el verbo ser se conjuga, básicamente, solo en la tercera persona del singular del presente de indicativo (ἔστιν), y solo en su originaria función existencial, de la que Parménides percibe el permanecer también en el ser copulativo («el hombre es bueno» significa para él «el hombre *existe* en modo bueno»). *Sobre el plano ontológico de paso*, se nos proponen como características lógicamente indisolubles de la característica primera (que es la existencia) algunas peculiaridades positivas y otras negativas: las primeras se resumen en la *homogeneidad*, las segundas en el extrañamiento ante el fluir del tiempo, que es la *estabilidad*; y la conclusión final es que todo lo que existe, si de verdad existe, es estable y homogéneo. *Sobre el plano político de llegada*, las dos cualidades corresponden a las dos sugerencias que Parménides proponía como bases de la naciente constitución velina: una ciudad que se constituye para huir de un peligro externo debe, como todo ente e incluso más, ser «íntegra y homogénea», «una y compacta», «firme en los lazos del confín que la encierra por doquier», «paragonable al volumen de una esfera bien redonda cuya superficie es en cada parte equidistante del centro»; pero debe estar también completamente concentrada en el presente, olvidándose de los enfrentamientos del pasado, poco atenta a las dificultades futuras, inmóvil en la coraza compacta de sus leyes hasta considerar perjuro a quien proponga cambiarlas, hasta ser una ciudad fuera del tiempo, nunca empezada y nunca destinada a terminar.

No sé si esta ontología todavía podrá suministrar un gran refugio a los espíritus contemplativos, que veían en la «esfera redonda» el Absoluto y el Espíritu eterno. Esto es solo el Parménides que se le aparece al historiador a través de la lente del proemio y de su lectura realista: lo que no significa que no pueda tratarse, una vez más, de un Parménides distorsionado. Solo la costumbre mantenida de esta nueva lectura podrá reducir al mínimo estas probables alteraciones, permitiéndonos construir, si no un imposible Parménides «real», al menos un Parménides plausible.

CAPÍTULO IV

La fama entre los mortales

A este punto dejo de darte el discurso digno de fe y de exponerte el pensamiento en torno a la verdad: de ahora en adelante tomarás conocimiento de las glorias mortales, escuchando mis palabras y teniendo presente que su seriedad es engañosa. Algunos expresaron la opinión de que las dos formas tendrían que recibir nombres: y fue este su error de base, porque no se debía denominar ninguna de las dos. Las juzgaron de aspecto contrario y asignaron símbolos verbales separados a cada una de ellas. A la primera forma, la de la llama, le asignaron el símbolo «fuego etéreo»: un símbolo dulce y ligerísimo, idéntico, sí, en todo a sí mismo, pero por desgracia no idéntico al otro. Por lo demás, también este segundo símbolo lo asignaron independientemente y contrariamente al primero: «noche oscura», símbolo denso y pesado en su mismo aspecto. El elenco de tales opiniones te lo haré de manera absolutamente fiel, de modo que nunca una opinión cualquiera de los mortales pueda cogerte desprevenido [...].

Por otra parte, una vez que todas las cosas han recibido los nombres «luz» y «noche», y que estas expresiones, según sus significados, son aplicadas la una a ciertas cosas y la otra a ciertas otras, se deriva de ello que el todo está igualmente lleno de luz y de noche oculta, igual la una a la otra, porque cada cosa participa siempre o de la una o de la otra.

PARMÉNIDES, fragmento 8, vv. 50-61, y fragmento 9

Conocerás la naturaleza del éter y todas las constelaciones escritas en el cielo; la acción invisible de la pura y santa lámpara del sol, y su origen; explorarás la naturaleza y la acción de la luna vagabunda del ojo redondo; sabrás de dónde

nace el cielo que nos rodea, y cómo la Necesidad lo guía y lo obliga a tener estrechos los confines de los astros;
[...] y cómo la tierra, y el sol, y la luna, y el cielo que envuelve todo ello, y la celeste vía láctea, y el extremo olimpo, y la calurosa fuerza de los astros, empezaron a nacer.

PARMÉNIDES, fragmentos 10 y 11

Las más estrechas fueron rellenadas con puro fuego; las superiores con noche, aunque ahí se insinúa una parte de llama. Entre las unas y las otras está la diosa que sostiene el timón del universo: en efecto esta tiene el dominio absoluto sobre el connubio y sobre el parto doloroso, empujando a la mujer a unirse con el hombre, y de nuevo viceversa al hombre con la mujer [...].

Entre todos los dioses ella inventó primero el Amor.

PARMÉNIDES, fragmentos 12 y 13

Luz no propia que brilla de noche vagando en torno a la tierra

[...] siempre dirigida hacia los rayos del sol.

PARMÉNIDES, fragmentos 14 y 15

La tierra arraigada en el agua.

PARMÉNIDES, fragmento 15 a

En los hombres el pensamiento depende del modo en que en cada uno de ellos sus miembros plegables se conectan entre ellos. En los hombres, en todos y en cada uno, el pensamiento tiene siempre el mismo origen: la naturaleza de los miembros. El pensamiento, en efecto, es lo más.

PARMÉNIDES, fragmento 16

El semen se sirve de las partes derechas del útero para generar niños, y de las izquierdas para hacer nacer niñas [...].

Cuando el hombre y la mujer mezclan los gérmenes de Venus, la fuerza que los plasma en las venas por las dos sangres diversas, si consigue mantener el equilibrio, produce cuerpos bien formados; si en cambio las dos fuerzas, una vez mezclados los sémenes, se enfrentan recíprocamente en lugar de fundirse en el cuerpo que va tomando forma a partir de la mezcla, atormentarán cruelmente el sexo que está naciendo de los dos sémenes.

PARMÉNIDES, fragmentos 17 y 18

> Así, si se escucha la fama, estas cosas habrían nacido, y ahora existirían, y estarían destinadas a crecer todavía hasta su último término. A cada una de ellas los hombres asignaron un nombre como signo distintivo.
>
> PARMÉNIDES, fragmento 19

En esta sección final del poema (de la que solo ha llegado hasta nosotros, por desgracia, una mínima parte) la Justicia mantiene su segunda promesa: esa en virtud de la cual Parménides «explorará» también «la fama que las cosas tienen entre los mortales». En el proemio, en el momento de la promesa, la *fama* en cuestión era de naturaleza política: se aludía a la fama de Hierón y de los siracusanos, y se ponía en duda su fundamento para garantizar a los velinos la posibilidad de un gobierno capaz de hacer frente a esos enemigos externos. Ahora se trata de la fama que gozan entre los mortales (esto es, entre el pueblo de Velia) no los jefes políticos y militares, sino los científicos y sus «opiniones» (γνῶμαι). Con el fin de que ninguna de las opiniones pueda «coger desprevenido» al legislador novicio, creándole dificultades de conciliación con otras opiniones, la diosa le hará de ellas «un elenco absolutamente fiel (διάκοσμον ἐοικότα πάντα, fr. 8, v. 60)»; y, así, un elenco de opiniones científicas es la última parte de la obra de Parménides. El único problema que ella suscita es el de la paternidad de las opiniones enumeradas.

Pienso que pueda excluirse de modo absoluto que se trate de opiniones del propio Parménides (aunque solo sobre la base de las fórmulas introductoras usadas por la diosa). La mayoría de los escritores de época romano-bizantina (Cicerón, Estrabón, Plutarco, Clemente, Lactancio, Censorino, Aecio, etc.) no se plantearon siquiera el problema, atribuyendo al autor las teorías astronómicas y biológicas por el mero hecho de que estaban contenidas en su poema; pero sabemos por Plutarco (*Adv. Colot.* 1114 B) que en época romana otros (contra los cuales Plutarco precisamente polemizaba) veían en la doctrina de la mezcla de luz y tinieblas (fr. 10) «una polémica contra un escrito de otro»; y, en época bizantina,

Simplicio, el gran lector del poema parmenídeo, seguía distinguiendo netamente la sección dedicada a la δόξα (de la que paso a paso citaba los fragmentos) de las partes precedentes (*cfr. Phys*. 147, 28; 179, 31; 558, 8; 559, 20), e incluía en todo caso a Parménides (con Jenófanes, Platón y Aristóteles) en el grupo de aquellos que, además de haber expresado opiniones propias, habían «refutado las opiniones de los filósofos precedentes» (*Phys*. 36, 25). El equívoco se debe probablemente al modo poco escrupuloso, vinculado a sus preocupaciones más críticas que históricas, usado para citar esta parte del poema por Aristóteles[1] y por Teofrasto[2] (el cual todavía sabía muy bien que la doctrina de los «dos principios» no era presentada por Parménides como verdad, sino como «la opinión de muchos»: *cfr.* Alejandro en *Met*. 984 b 3, p. 31).

Las doctrinas astronómicas nos devuelven inmediatamente a la escuela de Mileto, y principalmente a Tales: su *fama* como astrónomo era tal que le procuró incluso la admiración (muy apreciada por ser muy rara) del hipercrítico Jenófanes (Diógenes Laercio, I, 23), además de la bondadosa ironía de Platón, que veía en Tales un hombre tan absorto en las cosas celestes que no se daba cuenta del foso a sus pies y caía dentro de él (*Theaet*. 174 a); sus estudios sobre la órbita solar y sobre las fases lunares, sobre el equinoccio y sobre el solsticio, están atestados por todas las fuentes antiguas;[3] su predicción del eclipse solar del 28 de mayo del 585 entusiasmó a su mundo contemporáneo;[4] sus doctrinas astrológicas, fueran náuticas[5] o agrícolas,[6] estaban muy cotizadas: no hay que maravillarse, por tanto, si todo ello fue incluido por

1 *Met.* 984 a 29 y ss.; 986 b 16 y ss.; *De gen. et corr.* 330 b 13 y ss.; *De part. anim.* 648 a 25 y ss.

2 *De sens.* 1 y ss.

3 Eudemo en Diógenes, I, 23; Dercílides en Teón de Esmirnia, *Astr.* 198, 14; Flavio Josefo, *C. Ap.* I, 2; Plinio, *N. H.* XVIII, 213; Apuleyo, *Flor.* XVIII, 37, 10; Escolio a Platón, *Resp.* 600 a; *Suda,* s. v.

4 Heródoto, I, 74; Cicerón, *De div.* I, 49, 112; Plinio, *N. H.* II, 53; Clemente, *Strom.* I, 65; Eusebio, *Chron.*, *passim.*

5 Simplicio, *Phys.* 23, 21 y ss. (en Teofrasto, *Phys. opin.*).

6 Aristóteles, *Pol.* 1259 a 6 y ss.

Parménides en las «opiniones que gozan de fama entre los mortales». Pero la «fama» de Tales era tal vez mayor entre los foceos fundadores de Velia que entre los demás griegos: Focea había sido un poco la ciudad piloto de la política jónica (Heródoto, I, 102, nos muestra al enviado de Focea que encabeza la delegación jónica enviada a Esparta, y a los embajadores espartanos que restituyen precisamente en Focea la visita recibida); Tales, por su parte, se había ocupado en varias ocasiones de política, siguiendo al ejército de Creso en su campaña contra Ciro (Heródoto, I, 75) y proponiendo luego a todas las ciudades jónicas, amenazadas por el avance persa, una confederación con sede en Teos (I, 170). En todo caso está fuera de dudas que el fragmento 15 a de Parménides alude la doctrina de Tales, claramente atestiguada por Aristóteles (*De cael.* 294 a 28), según la cual «la tierra se apoya sobre el agua». De Anaximandro parecen en cambio la doctrina de los contrarios (*cfr.* Aristóteles, *Phys.* 187 a 12 y ss. y el comentario de Simplicio, *Phys.* 24, 13 y ss.) y la teoría de las «coronas» o «cortezas» de fuego y de tinieblas que, estratificándose alrededor de la tierra, forman los astros (*cfr.* DK 2 A 13, 14, 19 y 22); lo que podría explicar, sobre la base de la habitual lectura apresurada de la última parte del poema, cómo Teofrasto en el Epítome estableció entre Anaximandro y Parménides una relación escolástica directa (Diógenes, IX, 21) que resulta cronológicamente imposible. Por último, aparecen con certeza (y la concordancia no se le escapó a Aecio, II, 11, 1) doctrinas astronómicas de Anaxímenes: en concreto, la contraposición entre astros de fuego y cuerpos oscuros,[7] y sobre todo el descubrimiento de la luz reflejada emitida por la luna (*cfr.* Eudemo en Teón de Esmirnia, p. 198, 14). Los más grandes astrónomos de la Antigüedad era jonios; y no es de extrañar que los foceos, muchos de los cuales debían de haberlos conocido personalmente antes de dejar su ciudad, hubieran trasmitido a sus hijos y nietos la admiración por sus doctrinas; ni, en conse-

7 Aecio, II, 13, 10; 20, 2; 25, 2.

cuencia, que Parménides enumerase esas doctrinas (en parte reducidas a la simple indagación astronómica, en parte atribuibles individualmente a los astrónomos milesios) entre las que «gozaban de fama» en Velia.

Más complejo es el problema de las doctrinas médico-biológicas, con prevalencia de los estudios embriológicos. Inscripciones recientemente descubiertas atestan que en Velia existió una escuela médica, proporcionándonos incluso los nombres de algunos de sus decanos: Eusinio, Aristone y Ieronimo.[8] Los nombres están acompañados, además, de ciertas fechas que no podemos localizar, y el primero también por la mención a la ciudad nativa (precisamente Yele, la Velia focea), por la palabra Οὔλις, de significado poco claro; dado que la palabra se parece al atributo οὐλιάδης que acompaña en otra inscripción el nombre de Parménides, algunos historiadores han pensado que Parménides pertenecía también él a la escuela médica, interpretando οὐλιάδης como «sanador de

8 Sobre el argumento, véanse P. Ebner, «Anche a Velia una scuola di medicina», *Rassegna storica salernitana,* 1961, pp. 196-198; *id.,* «Scuole di medicina a Velia e a Salerno», *Apollo,* 1962, pp. 125-136; *id.,* «Perhaps the Ancestors of Europe's Earliest Medieval School of Medicine, Salerno. An Ancient Medical Center Identified al Velia», *Illustrated London News,* 1963, pp. 306 y ss.; *id.,* «Nuove iscrizioni di Velia», *La parola del passato,* 1970, pp. 262-267; G. Pugliese Carratelli, «Φώλαρχος», *La parola del passato,* 1963, pp. 385 y ss.; *id.,* «Ancora su φώλαρχος», *La parola del passato,* 1970, pp. 243-248; V. Nutton, «The Medical School of Velia», *ib.*, pp. 211-225; A. de Franciscis, «Sculture connesse con la scuola medica di Velia», *ib.*, pp. 267-284. Sobre Parménides en relación con la escuela médica, véanse también los escritos de M. Gigante, «Velina Gens», *La parola del passato,* 1964, pp. 135-137; C. Ottaviano, «La prima testimonianza epigrafica su Parmenide filosofo e medico?», *Sophia,* 1965, pp. 311-313; G. Calogero, «Filosofia e medicina in Parmenide», en *Filosofia e scienze in Magna Grecia, Atti del quinto Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 10-14 ottobre 1965),* Nápoles, 1966, pp. 69-71 (y la sucesiva discusión en las pp. 117-149, con intervenciones de M. Lejeune, S. Ferri, G. Pugliese Carratelli, B. Bilínski, M. Isnardi Parente, J. N. Théodoracopoulos, M. Napoli, M. Gigante, R. Cantarella, y las contestaciones de Calogero); Ph. Merlan, «Neues Licht auf Parmenides», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1966, pp. 267-276.

heridas»[9] o como «hijo de Apolo *Oulios*» (Apolo sanador)[10] y traduciendo el otro epíteto φυσικός que se le asignaba en la inscripción con «médico» o «naturalista». Me parece que hay que excluir la pertenencia de Parménides a la escuela: las doctrinas médicas se enumeran entre las opiniones famosas entre los mortales, pero indignas de fe porque erradas en el principio fundamental (fr. 8, vv. 50-54); y la calificación diferente dada por los dos grupos de inscripciones (ἰατρὸς φώλαρχος para los «médicos decanos», φυσικός para Parménides) excluye de por sí la traducción del atributo de Parménides con «médico». No olvidemos que los varios títulos Περὶ φύσεως atribuidos a las obras de los presocráticos (que probablemente no tenían título), y no solo a las de los presocráticos definidos «naturalistas» como Anaximandro, Jenófanes, Heráclito, Parménides, Zenón, Meliso, Empédocles, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia, sino también a las de Gorgias y de Pródico (*cfr.* Galeno, *De elem. sec. Hipp*. I, 9), no aparecen nunca en testimonios anteriores a la época imperial romana, que es precisamente la de la época de la herma de Parménides: Platón, aludiendo al escrito de Anaxágoras, todavía decía «los libros» (*Apol.* 26 d), y fue Aristóteles el que empezó a definir «físicos» los libros del poema filosófico de Empédocles para distinguirlos de los del poema religioso (*Meteor*. 381 b 31 y ss.), lo que elimina toda duda sobre el hecho de que un Περὶ φύσεως fuera en época romana simplemente una obra filosófica, y un φυσικός nada más que un filósofo. Partiendo de que las palabras οὐλιάδης y οὖλις han de tener algún vínculo recíproco, yo propondría la siguiente hipótesis: que el griego no era, como la mayoría se inclina a pensar, la única lengua usada en Velia en los tiempos en que fueron grabadas las inscripciones; que del griego se conservaba la escritura, pero se hablaba prevalentemente un dialecto latino; y que las inscripciones

9 P. Ebner, «Parmenide medico Οὐλιάδης», *Giornale di metafisica,* 1966, pp. 103-114.

10 G. Pugliese Carratelli, «Φώλαρχος», *op. cit.; id.,* «Παρμενίδης φυσικός», *La parola del passato,* 1965, pp. 311-313; *id.,* «Ancora su Φώλαρχος», *op. cit.*

mismas fueron incisas por personas que copiaban los datos esenciales de antiguos registros, pero añadían por su cuenta términos no griegos para completar los datos mismos, escribiéndolos en caracteres griegos para evitar la asimetría del epígrafe en dos caracteres. De ese modo, la parte extraída de los registros sería: «Eusino de Yele, médico decano en el año 379; Aristone, médico decano en el año 280; Ieronimo, médico decano en el año 446; Parménides, hijo de Pirete, filósofo»; pero el incisor habría completado las inscripciones de los médicos con un *Veliis* («médicos decanos en Velia») y la de Parménides con un término del latín vulgar local muy parecido a *Veliates* («filósofo velino»), pasándolos a caracteres griegos con ΟΥΛΙΣ y ΟΥΛΙΑΔΗΣ; procediendo, en fin, como el geógrafo Tolomeo, que en época ciertamente no muy lejana llamaba Οὐέλιαι la ciudad (*Geogr*. III, 1, 8), traduciendo la *V* latina con el OY griego y usando el plural *(Veliae)*.[11]

Si Parménides no perteneció ciertamente a la escuela médica, no puede decirse que la escuela misma no existiera ya en sus tiempos; y, si existía, es difícil disociarla de la otra escuela médica de la época, la que floreció en Crotona, que tuvo a sus representantes más ilustres en Democedes y en Alcmeón, y que (al menos a juicio de Heródoto, III, 131) era la mejor de toda la Hélade.[12] Alcmeón, que debía de ser algunas décadas más anciano que Parménides (Aristóteles, *Met*. 986 a 22, dice que era joven cuando Pitágoras era ya viejo), era precisamente un embriólogo (los testimonios sobre este punto empiezan

11 También M. Gigante («Velina Gens», *op. cit.;* «Parmenide Uliade», *La parola del passato,* 1964, pp. 450-452; «Parmenide e i medici nelle nuove iscrizioni di Velia», *Rivista di Filologia e Istruzione Classica,* 1967, pp. 487-490) conecta *Oulis* y *Ouliades* con el nombre de Velia: pero en el sentido de que dentro de la ciudad existía un grupo de familias (*Velina gens,* la *gens* de los «Velii») que trasmitía de padre a hijo la profesión médica, y al que pertenecía también Parménides.

12 Para la relación entre las dos escuelas médicas, *cfr.* D. Mustilli, «Civiltà della Magna Grecia», *op. cit.,* p. 19. El mismo autor (*ib.*, p. 26) relaciona con las dos escuelas en cuestión la noticia de Diodoro (XII, 13, 49) sobre la asistencia médica pública en Magna Grecia.

a partir de las obras biológicas aristotélicas[13] y no dejan ningún tipo de dudas) y tenía su propia doctrina de los contrarios, atestada también esta por Aristóteles *(ibidem);* además, hacía depender el pensamiento de la constitución del cerebro y del equilibrio de los miembros (fr. 4)[14] de manera similar a la expuesta por Parménides en el fragmento 16. Las opiniones «que gozan de fama entre los mortales» podían ser, en este caso, las doctrinas de Alcmeón, tenidas en alta consideración por la escuela médica local; así como la escuela astronómica local, que se trasladó ciertamente de Focea a Alalia y a Velia durante la larga migración, seguía dando una gran importancia a las doctrinas de los astrónomos de Mileto.

Parménides parece establecer alguna relación entre las dos escuelas: el final del fragmento 8 deja creer que estas tienen un presupuesto común, los contrarios (en efecto, hemos verificado esta doctrina sea en Anaximandro y en Anaxímenes, sea en Alcmeón); y en los fragmentos 12 y 13 aparece una diosa (ciertamente Afrodita) que, por una parte, se inserta entre las «coronas» concéntricas de las que se compone el cielo y, por otra, produce la conjunción sexual, lo que la conecta de nuevo con la embriología de los fragmentos sucesivos. No hay que excluir que Parménides hubiera heredado de Jenófanes una cierta crítica contra determinados cultos locales: Afrodita es llamada aquí «la diosa que sostiene el timón del universo», y el verbo κυβερνάω, francamente marinero (*cfr. Od*. III, 282; Píndaro *Ol*. XII, 4), nos induce a pensar que se trate de Afrodita *Euploia* («que concede la buena navegación»), cuyo culto en Velia está atestado por una estela;[15] esta diosa de los marineros, perfectamente apta para los audaces navegantes foceos que también en Velia se dedicaban «a des-

13 *Hist. anim.* 581 a 12; *De gen. anim.* 752 b 22. *Cfr.* también el fr. 3 de Alcmeón; y además Censorino, 5, 2-3; 6-4; Aecio, V, 3, 3; 16, 3; 17, 3; Rufo, en *Oribas*, III, 156.

14 Se considera que aluden a esta doctrina Platón (*Phaed.* 96 a-b) e Hipócrates (*De morb. sacr.* 14).

15 *Cfr.* D. Musti, «Le fonti per la storia di Velia», *La parola del passato,* 1966, pp. 330 y 333.

empeñar principalmente actividades marineras» (Estrabón, VI, 1, 1), era probablemente Leucótea (otra divinidad protectora de los marineros, *cfr. Od.* V, 333 y ss.), de la que Jenófanes había desaconsejado el culto a los velinos (Aristóteles, *Reth.* 1400 b 5 y ss.). La «fama» de la astronomía milesia y la «fama» de la medicina crotoniata confluían, en el elenco parmenídeo, con la «fama» de la divinidad marinera focea; y las tres eran incluidas en la «poca credibilidad» denunciada al final del proemio y en el «error» del punto de partida (fr. 8, v. 54).

Ese punto de partida es justamente la ya citada doctrina de los contrarios: Parménides la elige no solo porque es común a las dos escuelas científicas locales, sino también y sobre todo porque, poniendo una dualidad, infringe el dogma de partida de la ontología, la unicidad del verbo ser. El «error de base» fue el de dar nombres a las «formas»: siendo dos, las «formas», una vez denominadas, requieren dos símbolos verbales, las palabras «fuego» y «noche»; los *nombres,* al fin y al cabo, que ya en un pasaje precedente (fr. 8, vv. 38-41) hemos encontrado señalados por Parménides como responsables de las asociaciones erróneas de atributos. El pasaje (fr. 8, vv. 53-59) es tal vez uno de los más difíciles del poema;[16] pero, si se utiliza el criterio de atribuir a las «formas» todas las notaciones en femenino y a los «símbolos verbales» todas ellas en neutro, resulta de ello un cuadro bizarro, en el que «dulce y ligero» no es el fuego, sino la palabra *fuego,* y «densa y pesada» no es la noche, sino la palabra *noche*. Parménides nos aclara esta

16 La dificultad nace del hecho de que «fuego» y «noche» son en este pasaje, por un lado, dos «formas» reales (v. 53) y, por otro lado, las dos palabras, los dos «símbolos verbales» (σήματα, v. 55) mediante los cuales los científicos que «gozan de fama entre los mortales» (esto es, los astrónomos y los médicos) «han pensado bien nombrar» (v. 53) las dos formas mismas; así que surge el problema de entender qué atributos se refieren a las *cosas* fuego y noche (al fuego y a la noche como entidades materiales) y cuáles en cambio a sus nombres. Para hacerle más clara al lector mi interpretación (basada en el género de los atributos) he tenido que (y pido la venia) repetir un poco fastidiosamente en la traducción los términos «forma» y «símbolo verbal», incluso donde Parménides (que, a diferencia de nosotros, disponía del neutro) los considera sobrentendidos.

extraña atribución diciendo, a propósito del segundo «símbolo verbal», que este es «denso y pesado en su aspecto mismo»: el hecho de que se hable de «aspecto» (δέμας, v. 59), y no de «sonido», nos confirma la opinión de que los «símbolos verbales» son para Parménides los signos con los que se escriben las palabras, no los sonidos con los que se pronuncian; y nos induce a pensar que, por razones poco comprensibles para nuestra sensibilidad no griega, Parménides encontrara «dulces y ligeros» los signos que componen la expresión escrita αἰθέριον πῦρ, y «densos y pesados» los elementos gráficos de νὺξ ἀδαής. En todo caso, para el filólogo Parménides lo que cuenta es esto: que se escribe la verdad cuando se traza sobre el papel el verbo ser, y se empieza a cometer un error cuando se escriben los nombres que introducen la distinción y la oposición en el mundo «estable y homogéneo» de la pura verbalidad. En la base de la medicina y de la astronomía se halla este pecado original: haber dado los nombres, multiplicando las cualidades y diversificando todo objeto, que de entidad simple (lo *existente*) deviene entidad doble (la mezcolanza de luz y de tinieblas).[17]

Personalmente a Parménides, cultor de semántica y de lógica, educado por Jenófanes en el razonamiento y por Aminia en el desprecio del mundo exterior,[18] no le debían de gustar mucho las ciencias empíricas;[19] pero, como legislador, de algún modo debía «tener en cuenta su existencia» (fr. 1, v. 32) en tanto que eran cosas que gozaban de una cierta «fama» (δόξα) en la comunidad que gobernar; por ello, aun poniendo en evidencia el error de base de estas (el uso de los nombres), «explora» sus contenidos, y quiere que el elenco de tales contenidos sea completo, de modo que las leyes que está elaborando tengan en cuenta todo. La «homogeneidad» de la comunidad velina no debe llegar al punto de unificar los inte-

17 *Cfr.* Calogero, *Storia della logica antica, op. cit.*, pp. 146 y ss.

18 Soción en Diógenes, IX, 21.

19 Un parecer opuesto es el expresado recientemente por Guazzoni Foà («Quid de rerum naturae scientia Parmenides senserit», *Giornale di metafisica,* 1970, pp. 47-52).

reses científicos: las ciencias empíricas no solo han de ser *toleradas*, sino también *aprendidas* (un poco de mala gana) por el legislador. Es la Justicia en persona la que le enseña esta poco agradable lección: lo que significa que es *justo*, aunque no *grato*, aprender «la naturaleza del éter y todas las constelaciones escritas en el cielo», cuando no las fuerzas que producen el pensamiento a partir del equilibrio de los miembros y el feto de la mezcla de los sémenes. Un deber, una píldora amarga que hay que tragar por el bien de la comunidad: esos mismos peligros externos que imponen a los ciudadanos sacrificar sus viejas disputas aldeanas, imponen al legislador el sacrificio de sus reclusiones científicas; el todo, se entiende, *pro aris et focis*.

Si ahora sacamos de los textos las habituales conclusiones, encontraremos por tercera vez los dos «parámetros de lectura» ya observados en las otras partes del poema: el paso de la semántica a la lógica y el paso de la lógica a la política. *Sobre el plano lingüístico de partida,* la sección sobre la *doxa* expresa la aversión de Parménides por el uso de los nombres, fuente de diversidad y de mutación, causa primera del resquebrajamiento de los principios primeros (homogeneidad y estabilidad) que animan la ontología: nombrar quiere decir distinguir, separar, oponer; quiere decir trocear el uno en el dos, lo inmóvil en lo mutable. *Sobre el plano ontológico de paso,* se averiguan los daños provocados por el ὀνομάζειν: sobre todo la pérdida de identidad (cada nombre es «idéntico a sí mismo pero por desgracia no idéntico al otro», fr. 8, vv. 57-58) y de la homogeneidad de los existentes («estas expresiones según su significado son aplicadas la una a ciertas cosas y la otra a ciertas otras», fr. 9, v. 2) en una mezcolanza general de elementos contrarios (luz y noche por el cielo, hombre y mujer por el embrión). *Sobre el plano político de llegada,* se sugiere una línea de tolerancia y de comprensión (de «diálogo», diremos hoy) hacia las falsas ciencias, que, por el mero hecho de «gozar de buena fama» en la ciudad, no pueden ser descuidadas por el legislador, es más, han de ser conocidas desde su fuente (la medicina en Crotona, la astronomía en Mileto).

¿Esta actitud moderada, realista, es una concesión a la facción popular o confirma (como ha pensado E. L. Minar)[20] el carácter aristocrático de la constitución de Parménides? No es fácil dar una respuesta, porque la cuestión es muy compleja: por un lado, la constitución escrita (lo que parece que estaba especificado en la de Zaleuco: *cfr.* Eforo, fr. 47 Müller) tiene siempre en su base el principio democrático de la *isonomía*, en tanto que escribir las leyes significa eliminar los arbitrios de los jueces (aristócratas) en régimen consuetudinario; por otro lado, los regímenes nacidos de una situación de peligro para la comunidad, y basados consecuentemente en la *homoiótes* de la comunidad misma, generalmente no pueden evitar delegar ampliamente los poderes en la clase dirigente, que luego siempre es de hecho una aristocracia más o menos extendida. La constitución velina tuvo que compenetrar las exigencias opuestas mediante una política cauta y moderada, lo que explica la «tolerancia» y la «comprensión» para con cualquier idea que lograse amplios consensos en la población.

Una vez más, Parménides nos ha mostrado, alrededor del tronco firme de su procedimiento lógico, las raíces semánticas y las ramas ontológicas; y una vez más ha silenciado los frutos políticos, dejando a los oyentes y a los lectores la tarea (ciertamente no difícil) de recogerlos. Este elocuente silencio sobre la preocupación que (a juzgar por el proemio) debía de ser en ese momento la más acuciante nos induce a preguntarnos *qué* quería ser exactamente el poema llamado después *Sobre la naturaleza*. Se podría pensar (dado el silencio de las fuentes sobre este punto) que la obra especulativa del legislador velino fuera una especie de tratado en verso de filosofía del derecho, una toma de posición de principios para justificar el tipo de lógica usada de hecho en la constitución; y podríamos ir más allá planteando la hipótesis del poema como un prólogo en verso a la nueva legislación, análogo al que muchos historiadores creen que introdujo las leyes de Carondas.

20 E. L. Minar, «Parmenides and the World of Seeming», *American Journal of Philology,* 1949, pp. 41-55. *Cfr.* también E. Lepore, «Elea e l'eredità di Sibari», *La parola del passato,* 1966, pp. 255-278.

Se trata, claro está, de meras conjeturas: la colocación del poema parmenídeo abarca un ámbito muy vasto, dentro del cual es difícil darle un lugar preciso. Podríamos determinar solo los dos «polos» extremos del ámbito en cuestión, uno muy cercano y modesto, el otro lejano y decididamente ambicioso. El primer polo es el apólogo de Agripa Menenio, que se puede acercar (en pequeño, se entiende) a la obra de Parménides por la situación (peligro objetivo de la comunidad que requiere compactibilidad) y por los nexos internos (elaboración de un principio general para extraer sugerencias implícitas idóneas a la particular situación política). El segundo polo es el poema dantesco, que (esta vez a lo grande) tenía en común con el parmenídeo la característica de elaborar una filosofía y una teología para enseñar a los conciudadanos la mejor línea de conducta en cada circunstancia. Colocar el escrito de Parménides en un espacio tan grande como el que se extiende entre la fábula de los miembros del cuerpo humano y la *Comedia*, no es ciertamente algo fácil: lo que ya no habrá de volver a poner en duda es que un nexo entre el Parménides legislador y el Parménides filósofo debía de haber, y que la clave de dicho nexo hay que buscarla en el proemio. Para todo lo demás, la palabra a los arqueólogos.

CAPÍTULO V

Después del poema

Antifonte decía que le había oído contar a Pitodoro que un día aparecieron en las grandes Panateneas Parménides y Zenón. Parménides tenía ya una avanzada edad y todos sus cabellos eran blancos, pero todavía era bello y noble de aspecto: debía de tener más o menos sesenta y cinco años. Zenón por aquel entonces estaba cerca de los cuarenta, de estatura considerable y de agradable figura: las malas lenguas murmuraban que había sido el amado de Parménides. Antifonte decía que fueron hospedados por Pitodoro en su casa en el Cerámico, fuera de las murallas: así, acudieron aquí muchas personas, entre ellas Sócrates que era aún muy joven, deseosos de escuchar leer el escrito de Zenón; porque era la primera vez que esa obra era llevada a Atenas. La lectura la hizo Zenón en persona: Parménides en ese momento estaba fuera, y Pitodoro dice que entró de nuevo, acompañado por ese Aristóteles que más tarde formó parte de los Treinta, cuando quedaba por leer una parte muy breve de la argumentación; de modo que pudo escuchar muy poco de la lectura, nada grave, porque él el pensamiento de Zenón lo conocía desde hacía tiempo.

PLATÓN, *Parm.* 127 a-d

—Tienes razón, Sócrates —dijo Zenón— pero por otra parte no has captado el sentido profundo de mi escrito; aunque, como las perras laconias, eres bueno siguiendo y hallando las palabras que han sido dichas. Lo que sobre todo se te escapa es que la obra no ha sido escrita con las ambiciosas pretensiones que tú le atribuyes, de esconder a la gente no sé qué gran operación en ella contenida: lo que tú dices puede

de hecho haber sucedido; pero mi escrito, si queremos ver su verdadero significado, quiere ser solo una defensa de la tesis de Parménides, que lo que es es uno, contra aquellos que intentan ponerla en ridículo sosteniendo que dicha tesis tiene que soportar muchas consecuencias ridículas e incluso en contraste con ella. Este escrito mío, por tanto, refuta a aquellos que afirman la multiplicidad, y, es más, les restituye lo debido con intereses: quiere demostrar en efecto que su hipótesis, esa según la cual lo que es es múltiple, si alguien la sabe analizar como es debido, sufre una suerte aún más ridícula que la otra, por la cual lo que es es uno. Así, con un espíritu polémico similar yo lo escribí, cuando era más joven: después el escrito me fue robado, lo que me liberó también del embarazo de decidir si publicarlo o no. Para concluir, Sócrates, tus conjeturas no eran del todo erróneas: lo que no has entendido es que mi escrito ha brotado de la combatividad de un joven, no de la ambición de un anciano.

Ib., 128 b-c

Zenón de Elea, discípulo de Parménides, filósofo de la naturaleza y verdadero hombre político: por eso Platón lo compara con Pericles, que es famoso justamente como hombre político.

ESCOLIO a PLATÓN, *Alcib.* I, 119 a

Parménides parece haber llegado a la unidad mirando el discurso; Meliso mirando la materia.

ARISTÓTELES, *Met.* A 5, 986 B 18

La promesa de un gobierno no inferior al siracusano parece que fue mantenida; pero el término de comparación fue fallando muy pronto. Hierón dio la razón a Parménides: no estuvo a la altura de su «fama entre los mortales», ni consiguió realizar esa hegemonía comercial en el Tirreno que la tan decantada victoria en Cumas le prometía, puesto que las grandes rutas comerciales, esas que unían Atenas con Marsella, permanecieron unidas a los intereses aqueo-áticos y a los jónico-calcidenses.[1] Muerto Hierón en el 467, poco después de

1 V. Panebianco, «Momenti e problemi di storia eleate nell'età di Pericle», *La parola del passato,* 1970, pp. 56-57.

la fecha presumible del poema, Trasíbulo, su hermano menor, le sucedió solo durante un año: habiendo suscitado discordias en la propia familia dinoménida al usurpar los derechos del hijo de Hierón, y habiéndose hecho también responsable del grave error de romper la tradicional alianza entre Siracusa y Agrigento, fue expulsado por un movimiento popular, lo que puso fin a la hegemonía siracusana, con el consecuente desmantelamiento, entre otras cosas, de la temida colonia de Pitecusas. La desaparición del peligro siracusano se acompañaba con el declinar de otras potencias peligrosas: en el 461 Regio desautorizaba a los hijos de Anaxilao; en torno al 453, en Crotona, el partido guiado por Cilón se liberaba sanguinariamente de la aristocracia pitagórica, tras lo cual la hegemonía crotoniata en la península sufría un eclipse. Parménides mantuvo ciertamente su cargo (que debía de ser, como en Focea y en Marsella, el de «pritano»)[2] y se ocupó presumiblemente de la aplicación de las nuevas leyes en la ciudad unificada. Los primeros lustros de su gobierno debieron de ser bastante tranquilos, dado el cesar de las amenazas externas:[3] no así su vida privada de ciudadano y de filósofo. Alguno de los médicos o de los astrónomos cuyas opiniones Parménides había juzgado en el poema «de dudosa fama» pensó devolverle la moneda: no pudiendo atacar las sugerencias políticas de un personaje tan autorizado, publicó un libelo satírico contra la doctrina de la unidad de lo existente, «sosteniendo que tal tesis tenía que soportar muchas consecuencias ridículas e incluso en contraste con ella». En defensa del padre adoptivo intervino Zenón, entonces de unos veinticinco años, que en un escrito suyo (el primero, probablemente, de los antinómicos recogidos después en una sola obra) giró la argumentación, analizando las consecuencias «más ridículas aún» de la tesis opuesta a la de Parménides, esto es, de la multiplicidad

2 P. E. Arias, «Rapporti e contrasti dalla fine del VI a. C. al dominio romano», en *Metropoli e colonie della Magna Grecia, op. cit.*, p. 244; Lepore, «Elea e l'eredità dei Sibari», *op. cit.*, pp. 268-269.

3 Sobre la política de Velia bajo la guía de Parménides y de Zenón, *cfr.* Lepore, *op. cit.*, pp. 269 y ss.; Panebianco, *op. cit.*, p. 64, nota.

de lo existente: demostró así las tesis de su maestro mediante una *reductio ad absurdum* de las tesis opuestas, método que seguidamente se revelaría cada vez más congenial a su temperamento más analítico que constructivo.

La *homoiótes* parmenídea estaba, sin embargo, a punto de ser puesta finalmente a prueba. Las poblaciones itálicas, al principio muy amigas de los griegos de la costa, estaban haciéndose siempre más amenazantes: los yapigios ya habían infligido una memorable derrota a los tarentinos, y las costas jónicas empezaban a ser regularmente devastadas también por los lucanos. Las ciudades griegas empezaron a unirse en ligas y federaciones, que con siempre mayor frecuencia dirigían solicitudes de ayuda a las potentes ciudades de la madre patria helénica, especialmente Atenas.[4] Hacia la mitad del siglo, Atenas empezaba a estar presente en Italia y en Sicilia: en el 460 cerraba un pacto de alianza con Regio, en el 454-453 con Segesta; en el 446-445 una invocación de ayuda particularmente urgente llegó de parte de los sibaritas que estaban intentando (en lucha con Crotona) reconstruir su ciudad sobre una colina junto al Cratis, y los atenienses primero mandaban a la nueva ciudad (llamada Turios) una ayuda militar, luego (el año siguiente) fundaban allí una colonia panhelénica, que terminaba por sustituir (después de un intento de convivencia pacífica) a los sibaritas. Al sentimiento de alarma de los griegos italiotas por las correrías de los lucanos respondía la necesidad, por parte ateniense, de controlar militar y políticamente los ya florecientes comercios con el extremo occidente: de ahí las intervenciones cada vez más directas en la política occidental.[5] Más o menos en la época de la fundación de Turios va ubicado el viaje de Parménides y de Zenón a Atenas. Si ese viaje es muy significativo para la reconstrucción de la política velina, su cronología es la clave de la cronología personal de Parménides y de Zenón: por lo tanto, no estaría mal detenerse en esta cuestión.

4 *Cfr.* Arias, *op. cit.,* pp. 251-252.
5 Panebianco, *op. cit.,* pp. 58-59.

Platón cuenta en el *Parménides* que Parménides, con sesenta y cinco años, y Zenón, de unos cuarenta, llegaron a Atenas cuando Sócrates era «muy joven»; que Zenón leyó su libro que contenía los argumentos sobre el uno y sobre lo múltiple, entonces desconocido en Atenas, y que, terminada la lectura, explicó a Sócrates que lo había escrito «de joven» (hemos supuesto antes que lo escribió a los veinticinco años porque es plausible que una persona de unos cuarenta años diga que hizo algo «de joven» refiriéndose a cuando tenía esa edad), para defender el escrito de Parménides de las ya conocidas sátiras. Teniendo presente que Sócrates menciona la llegada de Parménides, y su propia joven edad en aquel momento, también en el *Teeteto* (183 e), donde el hijo de Sofronisco es imaginado de unos setenta años de edad (dado que al final del diálogo se despide de los amigos diciendo que ha de ir a verificar la acusación interpuesta contra él por Meleto), y que por tanto la edad de Sócrates en el momento de la visita de los dos eleatas debía de oscilar entre los dieciséis y los veinticinco años, el viaje ha de ubicarse entre el 453 y el 444; y se deriva de ello que Zenón había escrito su libro contra los detractores de Parménides entre el 468 y el 459. Pero el poema de Parménides, que cuenta episodios sucesivos a la colonización siracusana de Pitecusas, no puede remontarse mucho más allá del 468; así que, si queremos dar tiempo a sus ignotos adversarios de atacarle y a Zenón de escribir su librito apologético, tenemos que desplazar el escrito de Zenón lo más tarde posible, es decir, en torno al 460. Así pues Parménides habría nacido hacia el 510 y Zenón hacia el 485; la obra del primero habría que colocarla no muy lejos del 468 y la del segundo, como hemos visto, en torno al 460. Cae así definitivamente la cronología de Apolodoro[6] que, fijando el acmé de Parménides en la 69.ª olimpiada, databa su nacimiento entre el 544 y el 540 (anterior o contemporáneamente a la fundación de Velia): aunque solo sea por el hecho de que un hombre de más de sesenta años no puede cumplir una empresa agonística como la que parece que fue la subida por el Camino de la Deidad hasta la colina a bordo de

6 Diógenes Laercio, IX, 23.

un carruaje, pero sobre todo nunca podrá ser llamado «joven» por la Justicia personificada.

Según esta cronología, el viaje de los dos gobernantes velinos a Atenas cae en torno al 445, lo que viene a ser pues contemporáneo a la fundación de Turios. Que dicho viaje tuviera fines políticos, me parece ya fuera de toda duda;[7] y es probable que desde entonces se instauraran entre Atenas y Velia relaciones muy amistosas (si no un verdadero protectorado de la primera sobre la segunda), al menos a juzgar por las monedas velinas, datables en el 440, en las que aparece una cabeza de Atenea con un yelmo ático.[8] No sabemos cuánto tiempo permanecieron en Atenas los dos eleatas, pero hemos de suponer que al menos Zenón se quedara algunos años, puesto que tuvo tiempo de tener como discípulos a Pitodoro y Calias (Platón, *Alcib*. I, 119 a) y al mismo Pericles (Plutarco, *Per*. 4, 5; *cfr.* 5, 3), mientras que probablemente Parménides, llamado por sus deberes políticos, regresó muy pronto a Velia. Fue entonces Zenón quien encontró en casa de Pericles al hombre que habría tenido tanto peso en el destino póstumo de Parménides, y a quien le hizo leer ciertamente el poema de su maestro: aludo a Meliso de Samos, que con toda probabilidad (*cfr.* Plutarco, *Themist*. 2) frecuentaba como amigo a ese Pericles al que habría combatido algunos años después como navarca de su patria.[9] En efecto, Meliso se metió en la empresa

7 Ettore Pais (*Storia dell'Italia antica e della Sicilia,* I, Turín, 1963, pp. 400-401) ya había vinculado el viaje del que da noticias Platón con la actividad política de los dos eleatas, con las relaciones entre Pericles y Zenón y con la aparición de la cabeza de Atenea del tipo ateniense en las monedas de Velia hacia la mitad de siglo v, concluyendo que «la loro visita in Atene non fu certo determinata dal desiderio di partecipare alla festa delle Panatenee, bensì da qualche ragione politica». La opinión de Pais prevalece hoy entre los historiadores: *cfr.* p. ej. Bicknell, «Dating the Eleatics», en *For Service to Classical Studies. Essays in Honour of F. Letters,* Melbourne, 1966, pp. 1-14; Panebianco, *op. cit.,* p. 59.

8 Pozzi Paolini, «Problemi della monetazione di Velia nel v secolo a. C.», *op. cit.,* pp. 190-192.

9 La breve guerra entre Atenas y Samos, que vio a Pericles y a Meliso comandar con diversas vicisitudes las flotas opuestas, es narrada por Tucídices (I, 115-117), que no nombra a Meliso, y por Plutarco (*Per.* 25-28).

de redemostrar las conclusiones a las que había llegado Parménides (unidad, inmovilidad, etc.) no para cada singular existente, sino para la totalidad de lo real; y partiendo no de premisas semánticas como Parménides, sino del presupuesto físico de la inexistencia del espacio vacío. Como resultado, tanto Platón (*Theaet.* 180 d) como Aristóteles (*Phys.* 184 b 15 y ss.; 207 a 8 y ss.; *Met.* 986 b 10 y ss.; y en un diálogo que no puede identificarse mejor, citado por Sexto, *Adv. Math.* X, 46), a fuerza de emparejar a Parménides y Meliso en sus críticas, atribuyéndoles el calificativo común de στασιῶται, «inmovilizadores», terminaron (aunque el segundo tuviera bien clara la diferencia de las premisas)[10] por acomunarlos también en la aserción de que «el todo es uno e inmóvil».

Zenón no debió de encontrar en Atenas la gloria que esperaba, porque se volvió a casa más bien disgustado: «Prefirió su patria, la que fue llamada primero Hiele y luego Elea, colonia focea, aunque no era ilustre y solo sabía producir hombres de valor, a la soberbia de los atenienses, y no quiso trasladarse definitivamente a Atenas, quedándose en cambio a vivir en su ciudad» (Diógenes, IX, 28). Parménides era ya más bien viejo, y Zenón tuvo que dividir con él el gobierno, que ya no era tan tranquilo como antes: los posidoniatas intentaban apoderarse de Velia, los lucanos empezaban a llevar sus correrías también a la costa campana. Posidonia cayó finalmente bajo el dominio lucano; Velia resistió, y Estrabón[11] dice que fue el buen gobierno de Parménides y de Zenón lo que permitió a Velia hacer frente victoriosamente, a pesar de la inferioridad numérica, sea a los griegos de la ciudad vecina, sea a los itálicos del interior. La promesa del proemio, esto es, que la *homoiótes* habría permitido a los velinos salir indemnes del peligro, se realizaba con algunas décadas de retraso; y la fortaleza velina de Moio della Civitella,[12] antemural avanzado contra las

10 *Cfr.* (además del pasaje citado al inicio de este capítulo): *Phys.* 186 a 6 y ss.; 213 b 12 y ss.

11 VI, 1, 1, 252.

12 E. Greco, «Il φρούριον di Moio della Civitella», *Rivista di Studi Salernitani,* 1969, pp. 389-396.

incursiones lucanas, nos advierte que a la compactibilidad del frente interior debió de unirse una cierta pericia militar.

Si debemos creer la crónica de Eusebio, Parménides seguía vivo y era todavía famoso en el 436:[13] podemos suponer que murió poco después, a los casi setenta y cinco años, sin ver la intervención ateniense en Sicilia. Zenón no fue menos en el gobierno de Velia,[14] y le superó en gloria al morir: habiendo caído la ciudad bajo el dominio de un tirano del que ignoramos el nombre (porque la tradición nos da demasiados) y la patria (porque las fuentes no nos la dicen),[15] se puso al frente del partido de oposición; capturado e interrogado por el tirano, que quería de él los nombres de los compañeros de lucha, supo morir heroicamente sin traicionar a sus amigos (sobre el modo las fuentes disienten); y «el gesto fue una incitación a sus conciudadanos, que lapidaron al tirano inmediatamente» (Diógenes, IX, 27). Plutarco (*Adv. Colot.* XXXII, 1126 D) dice que con su muerte heroica «puso a prueba de fuego, como oro puro y probado, la doctrina de Parménides»; y, en efecto, el mensaje de Parménides puede resumirse en esto: unidad de todos para todos; firmeza contra todo intento de cambiar leyes y tradiciones. La muerte de Zenón fue de verdad la doctrina de la *homoiótes* y del *atrékeia* hecha acción política real.

13 En la fecha del 456 Eusebio ya había escrito: «Saltaron a la fama Empédocles y Parménides, filósofos de la naturaleza»; lo que hace pensar que Empédocles había contribuido de algún modo a difundir las doctrinas de Parménides, del cual, según Teofrasto (Diógenes Laercio, VIII, 55; Simplicio, *Phys.* 25, 19), él habría sido discípulo, sobre todo por lo que concierne a la técnica poética. En el 436, siempre según Eusebio, a la fama de los dos poetas-filósofos se habría unido la de Zenón, de Demócrito y de Hipócrates.

14 Estrabón, VI, 1, 1, 252.

15 El episodio es contado de diversas maneras por Antístenes, Demetrio, Sátiro y Ermipo, trasmitidos por Diógenes Laercio, IX, 26-27; Diodoro, X, 17, 2; Plutarco, *Adv. Colot.* XXXII, 1126 D; Filóstrato, *V. Apoll. Tyan.* VII, 2; Clemente, *Strom.* IV, 57; Nemesio, 30; Estobeo, *Flor.* III, 7; Valerio Máximo, III, *ext.* 2-3; *Suda,* s. v. El tirano es llamado Nearco, Diomedonte, Dimilo, Dionisio o Falaris; Sátiro desplaza el episodio de Velia a Lipari, y Filóstrato (confundiendo probablemente con Zenón de Citio) a Misia.

Cronología de la vida y de las obras

Una premisa: una cronología de Parménides, como en general de los filósofos presocráticos, no existe en el sentido propio del término. Todas las fechas (y son poquísimas) son dudosas, y la elección de una preferiblemente a otra es siempre una mera conjetura. Recojo a continuación algunas de estas hipótesis.

542 a. C. Focea, en Asia Menor, es atacada por el medo Harpago, general de Ciro. Los foceos, antes que caer bajo la dominación persa, se embarcan todos de noche con sus familias, refugiándose en Quíos. Los quionios rechazan venderles las islas Enusas, temiendo que se conviertan en un centro de comercio capaz de hacerles competencia; los foceos entonces, después de haber hecho una incursión en su ciudad y masacrado a la guarnición persa, y tras haber jurado con solemnes maldiciones que no volverían nunca más, se lanzan de nuevo al mar y desembarcan en Alalia, en Córcega: una colonia suya fundada veinte años antes.

537. Los cartagineses y los etruscos, cansados de la piratería de los foceos de Alalia, se enfrentan a ellos en una batalla naval en el mar de Cerdeña. Los foceos cuentan con tantos daños que están obligados a abandonar Alalia: después de una breve parada en

Regio, obtienen de los posidoniatas el permiso para fundar una colonia en tierra de Enotria. La ciudad, por el nombre de una fuente local llamada Vele, toma el nombre de Hiele: los áticos la llamarán Elea; los latinos, Velia. Apolodoro hace coincidir el nacimiento de Parménides, hijo de Pires, más o menos con la fundación de la ciudad: cronología completamente inaceptable.

510. Nacimiento de Parménides sobre la base de las noticias dadas por Platón y a las referencias recavadas en el proemio.

485. Nacimiento de Zenón, que Parménides adopta como hijo.

470. Los siracusanos, recogiendo los frutos de la victoria naval obtenida cuatro años antes contra los etruscos en las aguas de Cumas, fundan una colonia en Pitecusas. En Velia el partido aristocrático, alarmado, le encarga a Parménides que iniciara negociaciones con un grupo disidente (tal vez mestizos aqueos, tal vez plebeyos expulsados) en el barrio septentrional, en la desembocadura del Alento. Parménides obtiene la conciliación de las facciones apelando al peligro externo y asciende a una alta magistratura (probablemente al cargo de pritano, el más elevado en las ciudades foceas) de la *polis* unificada.

468. Es la fecha probable, sea de la redacción de la constitución de Parménides, sea de la escritura de su poema: dos obras que nos resultan vinculadas de algún modo, y que debieron de avanzar a la par.

466. Expulsión de Trasíbulo de Siracusa y fin de la hegemonía siracusana en el Tirreno y en Sicilia.

460. Zenón, respondiendo a un libelo que «ponía en ridículo» el libro de Parménides mostrando sus absurdas consecuencias, escribe una obra breve que contiene las antinomias sobre el uno y sobre lo múltiple. Regio, donde ha terminado la tiranía de

Anaxilao, firma un tratado con Atenas: comienza la injerencia ateniense en Italia.

445. Parménides y Zenón van a Atenas, ciertamente para cerrar un tratado de alianza con Pericles.

440. Aparece sobre las monedas de Velia la cabeza de Atenea con un yelmo ático: las negociaciones entre Velia y Atenas han desembocado probablemente en una alianza.

436. Eusebio (que en el año 456 había anotado la «fama» de Parménides y de Empédocles como filósofos) nos informa que los dos pensadores aún son famosos y siguen en vida, aunque comparten ahora su gloria con Zenón y el atomista Demócrito. Parménides vivió pues mucho tiempo, sobreviviendo a su generación y rivalizando con la sucesiva; y es presumible (dado el silencio de las fuentes) que muriera poco después, en torno a los setenta y cinco años.

Historia de la crítica

1

La fortuna de Parménides en el curso de la historia ha sido variada e inconstante, con mención particular a la importancia que diferentes autores le han atribuido en la determinación originaria de los conceptos lógicos y metafísicos. Platón le dedicó uno de sus diálogos más interesantes y profundos, sustituyendo incluso a Sócrates en la conducción del debate; y un comentarista de Aristóteles, Filópono (en *Phys.*, 65, 23 Vit.), sostiene que también el Estagirita habría dedicado al eleata y a su doctrina una obra, hoy perdida. Incondicional era la admiración de Platón por este antiguo maestro: «Parménides el grande» le llama el protagonista del *Sofista*, del que no se dice el nombre pero, muy significativamente, sí la patria, que es precisamente Elea (*Soph.* 237 a); y el Sócrates del *Teeteto* confiesa:

> Frente a Meliso y a los otros que sostienen la unidad y la inmovilidad, yo siento vergüenza, y me asalta el temor de que nuestra indagación sea basta: pero todos ellos puestos juntos me inspiran un temor reverencial menor del que me hace sentir, por sí solo, Parménides. Parménides me parece, por usar una expresión homérica, «venerable y terrible al mismo tiempo»: conocí a este hombre cuando yo era todavía muy joven (y él muy viejo), obteniendo una impresión de profundidad excepcional (*Theaet.* 183 e).

Aristóteles no contesta la superioridad especulativa de Parménides sobre los demás eléatas (*Phys.* Γ 6, 207 a 13 y ss.; *Met.* A 5, 986 b 24 y ss.), pero lo reduce a una especie de tuerto en tierra de ciegos, dadas las graves acusaciones que hace a los métodos comunes a toda la escuela: seguir como única vía la del criterio de la coherencia del razonamiento contra toda evidencia sensible, como hacen todos los eléatas, es para Aristóteles «locura» si está hecho de buena fe (*De gen. et corr.* A 8, 825 a 13 y ss.), «razonamiento erístico» si la capciosidad es consciente (*Phys.* A 3, 186 a 6 y ss.); y tampoco Parménides, el mejor de todos ellos, puede disimular «el equívoco contenido en su modo de razonar», siendo evidente que por un lado son falsas las premisas y que por otro son arbitrarias las deducciones (*ib.,* 186 a 22 y ss.).

El juicio sustancialmente negativo de Aristóteles tuvo su resonancia en la época helenístico-romana: Cicerón (*De nat. deor.* I, 12, 28) reducía a pura invención *(commenticium quiddam)* toda la concepción especulativa del eléata; mientras que, por su parte, Plutarco (*De aud.* 13, 45 B) y Proclo (en *Tim.* I, 345, 12 Diehl; en *Parm.* I, 665, 17) le criticaban el estilo poético, reprochándole la tosca factura de los versos, o la oscuridad del lenguaje, o la excesiva y desguarnecida simplicidad de la exposición, que hace más prosístico que poético el desarrollo del discurso. Con la patrística cristiana, Parménides pasó de la reprobación al olvido: a los padres les interesaba mucho más el tema pitagórico-platónico de la metempsicosis, o el Logos «divino» de Heráclito, que las divagaciones eleáticas sobre el ente o sobre el no ente. Clemente de Alejandría, gran estudioso del pensamiento griego, parece el único interesado en el maestro de Elea: en los *Stromata* vuelve a atribuirle la calificación de «grande» concedida por Platón (Migne, *P. G.* IX, p. 92; p. 162), pero en el *Protrepticus* lo incluye, no se sabe bien por qué, en el grupo de los ateos (*P. G.* VIII, p. 165). Más benévolo es ciertamente Eusebio que, condenando a Heráclito y a Empédocles, y hasta a Pitágoras y Platón, por haber hecho nacer el mundo del movimiento y de la mezcla de las cosas, alaba en Parménides y en Meliso la búsqueda del

elemento eterno bajo el fluctuar de las apariencias (*P. G.* XXI, pp. 1188-1189). Se trata de voces aisladas; y más decidido aún es el silencio de los escolásticos y de los humanistas: limitados los primeros al conocimiento de Aristóteles y del *Timeo* platónico; atraídos los segundos por la *comparatio* entre los dos máximos pensadores griegos, tras el redescubrimiento de las escuelas helenísticas.

La revalorización de Parménides (como, por lo demás, de todos los presocráticos, ya fueran físicos o sofistas) tiene inicio con Hegel: este escritor no solo declaró, en tanto que historiador, que «con él empieza el verdadero y propio filosofar» *(Lecciones sobre historia de la filosofía),* sino que también, en tanto que filósofo, mostró estar muy convencido de este juicio suyo dado que identificó en el ser el comienzo lógico y necesario de todo saber *(Ciencia de la lógica).* Desde entonces, el respeto y el interés por Parménides han aumentado constantemente, especialmente en las corrientes vinculadas de alguna manera con el tomismo: recuerdo, sirva como ejemplo, la discusión sobre el «retorno a Parménides» que, abierta por Emanuele Severino en 1964, continúa todavía en el ámbito del neotomismo italiano, implicando a Bontadini, Giacon, Berti y Sirchia, hasta el reciente *Primato del nulla* de A. Colombo.

2

Por lo que concierne a la interpretación del pensamiento parmenídeo, la Antigüedad clásica ya había planteado claramente la dificultad de base: tomar en serio las numerosas doctrinas cosmológicas y cosmogónicas contenidas en la segunda parte del poema, insertando a Parménides en la serie de los físicos de escuela jónica y de escuela pitagórica; o entender en sentido absoluto las negaciones del movimiento y de la multiplicidad, relegando a pura apariencia ilusoria el fuego y la tierra, la luz y la noche, el frío y el calor, etc. Los negadores de la física parmenídea se jactan de su ilustre fundador, el proprio Aristóteles, según el cual todos los eléatas, «aunque se admitiera que por lo demás hablan bien, por lo

menos, y esto es innegable, no hablan como físicos», desempeñando ellos «una indagación diferente y lógicamente precedente a la indagación física» (*De cael.* Γ 1, 298 b 16 y ss.). «Parménides el físico» le llama en cambio el Anónimo Bizantino (p. 52, 19 Treu); y Plutarco lo considera «hombre hábil en la indagación naturalista» (*Adv. Colot.*, 114 B), mientras que Nicómaco atestigua que esta interpretación es muy común en sus tiempos, puesto que «todos los que se ocupan de física empiezan siempre por Empédocles y por Parménides de Elea» (Jámblico, *V. Pyth.* 166). Una tercera posición es la de Teofrasto que, explicitando una duda de Aristóteles (*Met.* A 5, 986 b 22 y ss.), capta una contradicción insanable en la exposición parmenídea, considerando la ontología y la física como dos partes inconciliables del sistema (Alejandro, en *Met.* A 3, 984 b 3 y ss. = Teofrasto, fr. 6 D 482, 5). Las tres interpretaciones (metafísica, física y dualista) han reaparecido después en la crítica moderna, formando en cierto modo el armazón de toda la discusión sobre Parménides.

La interpretación metafísica (o más exactamente «extrafísica») es aún hoy dominante en todas las corrientes que de alguna manera están encabezadas por Aristóteles: los tomistas, a los cuales se ha aludido anteriormente, son un ejemplo de ello. Muy pronto a la rígida negación de las apariencias sensibles se unieron otros elementos, como la «visión» que se mencionaría en el proemio y la «diosa» que se pretende que guía a Parménides a las más altas revelaciones; y nació de ello la interpretación *teológica* del poema. Las figuraciones mitológicas del proemio habían sido ya examinadas, en época helenístico-romana, por Sexto Empírico, que las había interpretado simbólicamente, negando así implícitamente toda referencia a lo sobrenatural (VII, 112-114); en cambio, algunos estudiosos modernos han dado mayor concreción a esas imágenes, poniendo el problema de la «divinidad en Parménides». Así, Diels (*Parmenides Lehrgedicht*, cit.) estableció vínculos sólidos entre el proemio parmenídeo, por una parte, y Homero, Hesíodo y los fragmentos órficos, por otra, arrancando al eléata de la tradición científica para insertarlo en

la religiosa y mística; Slonimsky *(Heraklit und Parmenides)* identificó sustancialmente Uno, Ser y Dios; y Jaeger y Schuhl insertaron a Parménides en la religiosidad de su tiempo, con particular atención a las escuelas mistéricas. Combatida por ilustres estudiosos del pensamiento antiguo como Zeller y Reinhardt, la interpretación religiosa ha sido, más recientemente, propuesta de nuevo por Mansfeld *(Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt),* quien ha releído todo el poema (o al menos la parte que ha llegado hasta nosotros) como la narración de la «revelación» mística hecha por la diosa al autor. Para Mansfeld el proemio hay que tomarlo al pie de la letra, no en sentido simbólico, y la diosa es el *deus ex machina*, la conexión entre las partes del poema, la garantía de las premisas de las que parten los razonamientos en la «vía de la verdad», y también la causa eficiente de la cosmogonía descrita en la «vía de la apariencia», así que la ontología y la fenomenología de Parménides son solo los aspectos de su teología. Siguiendo las trazas de Mansfeld, la interpretación teológica ha hallado en estos últimos años una cierta fortuna: entre 1968 y 1969 la han repropuesto en formas diversas E. L. Miller («Parmenides the Prophet?»), R. J. Clark («Parmenides and the Sens-Perception»), W. Burkert («Das Proömium des Parm. und die Katabasis des Pythagoras») y Renzo Vitali («Il νόος di Parm.»), que, partiendo del término semántico del νοῦς en Homero y en los filósofos que preceden a Parménides, pone en evidencia el carácter de «emanación divina» contenido en esta palabra. Sucesivamente, el tema ha sido largamente tratado: H. Pfeiffer ha colocado a Parménides en la tradición épica; A. L. Townsley ha considerado su poema una visión del mundo griego de los dioses y de los mitos; H. A. S. Tarrant ha puesto en evidencia el gran significado de las divinidades femeninas; R. A. Prier ha puesto la luz (símbolo del mundo del ser y de la verdad) bajo el mando de la diosa Dike; M. D. Northrup ha considerado que Parménides retomase Hesíodo en su sistema de divinidades antitéticas; D. L. Blank ha vinculado los conceptos de πίστις y πειθώ con los misterios religiosos y con la enseñanza pitagórica (ἔστι es para él la vía de la verdadera fe);

N. L. Cordero ha insistido en el poder de la diosa, maestra de filosofía; P. A. Mejer ha puesto, también él, en el centro el encuentro con la diosa como un intento de Parménides de convencer al lector de la revelación de ella sobre el ser y la doxa; J. Frère ha considerado los fragmentos 12 y 13 como los aspectos de los dioses que prefiere nuestro autor; R. Gálvez Carduño ha visto en la expresión «ὁδὸς πολύφημιος δαίμονος» el camino revelador de la diosa; G. Pugliese Carratelli ha dedicado un artículo a la «diosa» de Parménides, que para él y para M. M. Sassi es Mnemósine; y finalmente M. Gigante ha negado toda relación con el orfismo. Algunos pocos han salido de la religión griega, como H. Klaus (nexo con el Antiguo Testamento y en particular con el mito de Jonás), G. McLean (influencia sobre la mística cristiana) y O. M. Hinze y J. H. M. Solomon (paralelismo con el pensamiento hindú). Una variante de la interpretación teológica es la que podremos llamar «hilozoísta» o «animista» y que tuvo una cierta fortuna en los años cuarenta por obra de Verdenius (*Parmenides*) y de Zafiropulo *(L'école éléate):* el primero habló de «personalismo hilozoístico», de indistinción entre hombre y universo, compuestos ambos de luz y de sombras; el segundo mencionó comunidades semirreligiosas de iniciados que estarían en la base de la filosofía prearistotélica, y precisó que todo el poema parmenídeo representaba una iniciación; y recordemos también a A. Francotte («Les disertes juments de Parm.») que, partiendo de la hipótesis de las «yeguas parlantes» al inicio del proemio, cree encontrar en Parménides una especie de recuerdo del «paraíso originario» en el que los hombres comunicaban con los animales.

El rechazo de la interpretación «física» o «materialista» es común también en aquellos críticos que, prescindiendo del proemio y de sus eventuales implicaciones teológicas, toman como modelo interpretativo las filosofías modernas. El fragmento 3, con su «identidad de pensamiento y ser», ha alentado a menudo las interpretaciones idealistas de tipo hegeliano: recordemos sobre todo a J. D. García Bacca *(El poema de Parm.),* M. Buhl («Zum Stil des Parm.») y F. Montero («El

pensar en la doctrina de Parm.»; «Lo ente en la doctrina de Parm.»). Mucho más autorizada es la interpretación «kantiana» de Reinhardt *(Parmenides),* que entiende la identidad de pensamiento y ser no como dependencia del segundo por parte del primero, sino como coincidencia entre leyes de la lógica y leyes de la realidad en la legalidad trascendental del intelecto: las vías que la diosa le propone a Parménides son las posibilidades de pensamiento, que son también, como tales, las posibilidades de la realidad; y el hecho de que solo una sea lógicamente transitable implica que solo esa exista realmente, mientras que de las otras dos, la una es imposible y la última es transitable solo sobre la base de falsas premisas que hacen ilusoria su realización. Hay que aclarar que Reinhardt no identifica la vía que dice «no es» con el conocimiento de la *doxa*: la *doxa* no es ilusión, ni tampoco mera hipótesis, porque también la última parte del poema (aquella precisamente dedicada a la *doxa*) retoma el discurso de la diosa, y la diosa no puede mentir ni aunque quisiera, siendo esa la garantía de lo verdadero. Parménides ha anticipado a Kant: «En los tiempos de Parménides la *Crítica de la razón pura* todavía no había sido escrita; y el sujeto de la representación era para el pensamiento tan inexpresable como lo es la superficie del espejo para el ojo; y, sin embargo, Parménides osó verificar el origen, la verdad y las relaciones recíprocas de las representaciones» (*op. cit.,* p. 29). El pensamiento es para Parménides (fr. 3) idéntico al propio objeto, y como consecuencia todo aquello que el pensamiento piensa es (por ello mismo) autónomamente válido. Las tres vías de investigación, que son los tres modos de pensar, tienen todas ellas una función precisa, coincidiendo respectivamente con el error, con la verdad y con la *doxa*: la *doxa* es, por tanto, unión de ser y de no ser (la tercera vía) así como es síntesis de luz y tinieblas, siendo luz y tinieblas conceptos lógicos (el sí y el no) en lugar de realidades físicas. El sistema parmenídeo es un gran sistema lógico, en el que se despliegan las posibles direcciones del pensamiento (y del ser en cuanto concepto basilar del pensamiento); e incluso sobre las vías «erróneas» (la segunda y la tercera) la diosa

enseña siempre la coherencia del pensamiento; es decir, enseña la verdad del error. El punto débil de la lectura reinhardtiana es precisamente la explicación del origen de este «error necesario». «Cuando ser y no ser se mezclan —escribe en la p. 81— nace el mundo del parecer. ¿Pero cuál es la causa de tal mezcla? ¿Cuál es el origen de la multiplicidad en la que vivimos? ¿Cómo ha podido nacer, junto a la verdad, el error? Esta era la pregunta última, y también la más difícil». Pero a esta pregunta, según Reinhardt, Parménides no responde suficientemente.

Merece una mención particular también la interpretación «existencialista» que, ya contenida en un pasaje de los *Holzwege* de Heidegger, es traída al campo de los historiadores-filólogos por el *Parmenides* de K. Riezler: las «dos posibilidades» de Reinhardt se convirtieron en dos términos de una «decisión existencial», de una elección entre verdad y no verdad en la que consiste precisamente el descubrimiento del Ser-ahí. La visión «kantiana» y la «existencialista» de Riezler se funden en el comentario a Parménides de J. Beaufret *(Le poème de Parm.),* verdadero amasijo de interpretaciones anacrónicas: entendiéndose que la presuposición de Reinhardt, que las «vías de investigación» se complementan y son inseparables, moviéndose en líneas independientes pero no opuestas, Parménides viene ubicado en un punto intermedio entre idealismo y realismo, en cuanto que aprehende el inicio de la filosofía en el *cogito*, pero, por otro lado, admite (como hará Kant) que el conocimiento es apertura y realización trascendental con el objeto: la diferencia entre Parménides y Kant está en el hecho de que el primero reconoce un νοεῖν solo de aquello al que le corresponde un νόημα, poniendo (heideggerianamente) la relación sujeto-objeto como una *ek-stasis*.

El Parménides «físico» de Nicómaco y de Plutarco ha encontrado sus modernos defensores en Zeller y en Burnet, para los cuales la unidad del ser debe entenderse como ausencia de determinaciones en una «materia primera» similar al «elemento indeterminado» de Anaximandro.

> Según la apropiada observación de Aristóteles —escribía Zeller— es la sustancia de lo corpóreo mismo y no una sustancia diferente de lo corpóreo de la que se trata para él; y cuando él dice: solo el ser es, quiere decir: nosotros alcanzamos la justa visión de las cosas si hacemos abstracción de la divisibilidad y mutabilidad de las apariencias sensibles, para tener firme su sustrato simple, indivisible e inmutable como única realidad. Ya esta abstracción es bastante potente; pero, sin embargo, con ella Parménides no sale completamente de la orientación anterior de las indagaciones filosóficas como habría sido el caso si él, sin ningún reparo por los datos sensibles, hubiera comenzado con un concepto puramente metafísico (Zeller-Mondolfo, *op. cit.*, I, 3, pp. 241-242).

Y Burnet:

> Lo que *es* es un *plenum* corpóreo, finito, esférico e inmóvil, y fuera de él no hay nada. Las apariencias de la multiplicidad, del movimiento, del espacio vacío y del tiempo son meras ilusiones. Vemos por eso que la sustancia primordial buscada por los primeros cosmólogos se ha transformado en una especie de «cosa en sí». Ella no perderá nunca por completo este carácter. Los que serán más tarde los elementos de Empédocles, las llamadas «homeomerías» de Anaxágoras y los átomos de Leucipo y de Demócrito, no difieren en nada del ser de Parménides. Parménides no es, como alguno ha dicho, el «padre del idealismo»; al contrario, no hay materialismo que no dependa de su concepción de la realidad (*L'aurore*, p. 210).

La interpretación físico-materialista de Zeller y Burnet ha encontrado sus válidos opositores en Natorp, en Gomperz y en Covotti *(La verità afisica di Parm.):* en particular, el primero sostiene la inmaterialidad del ente parmenídeo; el segundo optó por la indistinción spinoziana entre espiritualidad y materialidad; el tercero volvió a Aristóteles y a su oposición radical entre físicos y eléatas. Hay que advertir, sin embargo, que más recientemente, en la posguerra, la interpretación materialista fue retomada por Millán Puellés («Para una interpretación del ente de Parm.»), que interpreta el ente mismo como «materialidad idéntica en sí misma»; por Kurt Bloch («Ueber die Ontologie des Parm.»), que lo define «el corpóreo»;

y, finalmente, por Bollack («Sur deux fragments de Parm.»), cuyo análisis filológico de los fragmentos 4 y 16 concluye con la afirmación de que continuidad, coherencia y plenitud son atributos del ser físico. Los años sesenta han marcado un retorno de los historiadores a la diéresis aristotélica entre los físicos y Parménides, con una relativa crítica apremiante de la interpretación materialista: ya en 1956 Duric, en un artículo en serbio en *Ziva antika*, había aclarado cómo el punto de partida de Parménides no tiene nada que ver con el problema de la ἀρχή querido por los antiguos fisiólogos, sobre todo si se tiene presente el carácter unitario y autosuficiente del ente parmenídeo: más tarde Owen («Eleatic Questions») confirmaba la extrañeza del pensamiento de Parménides respecto a las cosmologías tradicionales, y Guazzoni Foà («Un ripensamento sulla σφαῖρα di Parm.») afrontaba el baluarte de los «materialistas» (es decir, la forma esférica que el fr. 8 parece atribuir al ente) viendo en la «esfera bien redonda» la síntesis entre el carácter de eternidad, absolutidad e infinitud que el ente y la verdad tienen en absoluto y el carácter de finitud, relatividad y temporalidad que el pensamiento humano no puede no atribuirles a causa de su intrínseca limitación.

Por último, la interpretación «dualista» de Teofrasto ha encontrado a sus seguidores más autorizados, en el ámbito de la crítica moderna, en F. M. Cornford *(Plato and Parm.)* y en J. H. M. M. Loenen *(Parm. Mel. Gorg.):* para el primero «Parménides se queda solo en su cándida admisión de que esta unidad racional no explicará nunca las apariencias irracionales, si bien es inconciliable con ellas», y su sistema queda partido en dos partes «separadas por una ruptura que él no pretende haber colmado y siempre declara insalvable» (*op. cit.*, p. 51); para el segundo, Parménides es un dualista más radical aún que Platón, porque falta todo vínculo entre las cosas que gozan del atributo del ser y las que quedan excluidas. Cornford y Loenen llevan así a las más extremas consecuencias un cierto corte más bien neto que Zeller había puesto entre ente y apariencia: pero, al igual que Coxon

(«The Philosophy of Parm.») había reafirmado contra Zeller la unidad del poema, tampoco estas interpretaciones dualistas más radicales han tenido una vida fácil. A Cornford se había opuesto Schwabl («Sein und Doxa bei Parm.»), que había efectuado un profundo estudio de las dos nociones, de sus relaciones recíprocas y de su importancia para la coherencia del pensamiento parmenídeo, deduciendo de ello (basándose también en el testimonio del mismo Teofrasto) un vínculo estrecho entre el mundo del pensamiento y el mundo de los sentidos. Más tarde, varios estudiosos han presentado argumentos semejantes al libro de Loenen: podremos citar a Chalmers («Parm. and the Beliefs of Mortals»), para el cual la vía de la verdad y las opiniones humanas conciernen al mismo mundo, salvo que la primera lo ve desde un punto de vista eterno y las segundas desde una perspectiva temporal; o Long («Principles of Parm. Cosmogony»), para quien el ente y el no ente son los principios fundamentales no solo de la primera parte, sino también de la segunda, lo que da a la obra una sólida unidad conceptual; o, por último, el más reciente Clark («Parm. and Sense-Perception»), el cual concluye un cuidadoso análisis de los versos 28-32 del proemio con la aserción de que es posible dar cuenta de la gnoseología de Parménides sin entrar en contradicción con su cosmología.

Recientemente, algunos estudiosos han puesto el acento sobre el problema de las dos vías, verdad y doxa: T. Calvo las ha considerado no como dos formas de conocimiento, sino de estilo lingüístico, identificándolas con λόγος y ἔπος; J. Stallmach las ha visto desde un punto de vista «antropológico», como «parecer» y «ser»; M. M. Mackenzie las ha puesto como antítesis sobre la que es requerida una elección, entre el camino de la verdad, que excluye nuestra existencia mortal llena de contradicciones, y el camino de la doxa, que implica la renuncia a la verdad; por último, Patricia K. Curd, examinando los fragmentos del 9 al 19, ha resuelto el problema en sentido opuesto, mostrando que la doxa no renuncia a formar parte del pensamiento humano.

3

Todos estos intérpretes partían de la tenaz premisa de que todos los problemas de Parménides se refiriesen a una *realidad* externa, ya fuera física o metafísica; y, encontrando en el fragmento 2 un ἔστιν o οὐκ ἔστιν desprovistos de sujeto, que parecían por ello contradecir tal premisa, se esforzaron por imaginar un sujeto sobrentendido, o expresado en algún verso precedente perdido, que significara una vez más la «realidad» (ser, ente, uno, pensamiento, materia informe, todo, absoluto, etc.) a la que todo el discurso se refería. Y, sin embargo, ya en los tiempos antiguos, el peripatético Eudemo, retomando en su tratado las críticas de Aristóteles al μοναχῶς λέγεσθαι τὸ ὄν de los eléatas, había mostrado la hipótesis de que Parménides no fuera del todo culpable de sus «razonamientos tan poco creíbles» habiéndose «dejado engañar por los conceptos todavía poco claros de la época» (Simplicio, *Phys.* 115, 11 y ss.), lo que equivale a decir que las dificultades eran de tipo lógico, y que el eléata había sido víctima de instrumentos semánticos todavía primitivos. La idea de Eudemo fue retomada con fortuna por Guido Calogero que, primero, en los *Studi sull'eleatismo* y luego en el artículo sobre Parménides de 1936 (hoy insertado en la *Storia della logica antica* con retoques y nuevas notas), propuso una lectura de Parménides basada en su modo de razonar, retrotraído y comparado con el modo de razonar de la época en la que vivió. Calogero no cree que se deba buscar un sujeto a los dos verbos del fragmento 2, así como no tiene sentido buscárselo al ἔστι del fr. 8, v. 34: aproximando el ὅπως que sostiene los dos primeros al οὕνεκεν que introduce el tercero, resulta evidente que Parménides no se refiere en estos pasajes a una realidad que «es» y «no es», sino a las expresiones «es» y «no es» en su valor verbal y significativo; así que la ὁδὸς διζήσιος ὅπως ἔστι y el νόημα οὕνεκεν ἔστι no son elecciones de contenido, sino elecciones formales concernientes al uso del verbo εἶναι, en forma positiva y no en negativa, no respecto a un cierto sujeto, sino *en general* para todo posible sujeto. Unidad, limitación,

esfericidad, todos los atributos que Parménides atribuye a la realidad, ya no son deducciones desarrolladas con el ojo fijo hacia la realidad misma, sino implicaciones de la elección originaria, que consiste en el decir «es» y en el no decir nunca «no es»: manifestaciones de un «complejo juego mental, por el cual la verdad primera se construye en la palabra y luego se objetiva en la contemplación, pero en una forma que al final vuelve a obedecer la instrucción de la palabra» (*Storia della logica antica*, cit. pp. 141-142). La dificultad fundamental, esto es, la relación entre ontología y fenomenología, es resuelta también sobre la base del dualismo semántico, y no metafísico, que está en la base del razonamiento parmenídeo. Por una parte, el verbo, único, inmutable, inmóvil en su positividad indistinta; por otra, los nombres, múltiples, que implican negación recíproca, variada apariencia de las cosas que se contrapone a su realidad común.

Para entender mejor esta interpretación es necesario recordar todo lo que los historiadores de la relación lógica-lenguaje, Hoffmann y Ranulf, habían empezado a delinear, y el propio Calogero había explicitado claramente en otras obras: el principio «noético», o contemplativo, y el principio «dianoético», o discursivo, que Aristóteles distinguirá sin posibilidad de duda, se delinean fatigosamente en la lógica prearistotélica, presentándose a menudo confusos juntos y escasamente delineados en sus respectivas esferas: de modo tal que la unidad lógico-ontológica («ente» = «verdadero»), típica del modo de pensar noético, se desliza fácilmente en la unidad dianoética lógico-ontológica-lingüística, impidiendo a los primeros filósofos distinguir claramente entre exigencias del pensamiento y exigencias del lenguaje, con el resultado de que pasan por dificultades insuperables lo que solo son límites peculiares de la lengua griega. El largo uso del verbo ser en griego (como, por lo demás, en los lenguajes latinos y germánicos) hace que la consciencia lógica de las homonimias en él contenidas se retrase hasta hacerse evidente, y que Parménides y los demás se sientan obligados a usar unívocamente los conceptos ontológicos (copulativo, predicado

existencial, etc.) solo porque el lenguaje se sirve de una palabra única para expresar todos. De aquí la necesidad de un análisis lingüístico, más que especulativo, de los términos usados por los presocráticos en general y por Parménides en modo especial.

La «reforma» de los estudios sobre la lógica presocrática efectuada por Calogero suscitó amplios intereses y consensos, dando, por así decirlo, una nueva impronta a toda la literatura crítica sucesiva. Ya en 1935 Loew («Das Verhältnis von Logik und Leben bei Parm.») mostraba haber aprovechado copiosamente la lección de los *Studi sull'eleatismo* interpretando en sentido lógico-semántico el paragón parmenídeo entre conocimiento y luz; y en la posguerra los historiadores de Parménides se acordarán pronto de la exégesis calogeriana. Stefanini («Essere e immaginare in Parm.») volvió a buscar en el lenguaje la clave de la diéresis entre ser y parecer, suponiendo que Parménides hubiera separado el lenguaje como Logos del lenguaje como Epos: el λέγειν, que tiene la pureza del νοεῖν, aprehende el ser: el εἰπεῖν, que coincide con el ὀνομάζειν, se queda fuera, y Parménides está obligado a recurrir a la fuerza alusiva de la imagen para descubrir una traza de ser en el mundo de los nombres. A continuación, la onomatología es retomada por los estudiosos de Parménides: J. Owens, J. Jantzen y M. H. Miller le dan un relieve particular en sus ensayos; A. Graeser considera estrechamente vinculados en el poema ser, lenguaje y verdad inmutable; J. Lorite Mena ve en el discurso de la diosa Justicia la invitación a acoger la palabra (I, 24) y la orden de asumirla (I, 28), y también el rechazo de mito y doxa porque se enfrentan a la palabra de los mortales; W. Detel opina que la influencia de Parménides sobre los griegos atañe sobre todo a los conceptos de σῆμα y σημεῖον; A. C. Rossi insiste en la identidad parmenídea entre ser, pensamiento y palabra; y R. Mason pone en evidencia la crítica al lenguaje de los mortales comparado con el de la diosa, identificando también él el lenguaje con el ente o lo existente. También para Pomilio («La fortuna di Parm.») la novedad de Parménides hay que buscarla en el descubrimiento del

carácter noético del ser; es decir, en la perspectiva lógica que lo contempla, más que en su naturaleza extraordinaria. Un examen profundo de las nociones de ὄν, εἶναι y δόξα desde un punto de vista semántico lo desarrolla Szabò («Zum Verständnis der Eleaten»); mientras que J. Herrero («Materia e idea en el ente de Parm.») remite al lenguaje de los tiempos de Parménides para la comprensión de la relación entre materia e idea en el poema; Stannard («Parm. logic»), polemizando con los *Presocratic Philosophers* de Kirk y Raven, insiste en la necesidad de definir mejor la lógica que se le atribuye a Parménides si se quiere comprender el significado y el método de su razonamiento. Para Livio Rossetti lo que une nunca es idéntico a lo que distingue, así que un discurso sobre la totalidad concierne también la nada; Ch. Mugler ve el centro del discurso parmenídeo en el conocimiento teorético y lógico; según T. M. Robinson el maestro eléata, al contrario, no cree que pensamiento y realidad sean idénticos, teniendo solo un nexo recíproco; A. Graeser vuelve a ver estrechamente vinculados ser, lenguaje y verdad inmutable, como también E. Heitsch divisa en Parménides los momentos iniciales de la crítica cognoscitiva y de la lógica; también J. H. Lesher opina que δῆρις indica la capacidad humana de pensamiento independiente, y que ἔλεγχος crea un nuevo procedimiento en la investigación filosófica, así como para G. Karayannis el fundamento de Parménides es «ser y pensar», verdad y opinión, con notable importancia del método lógico. También Mansfeld, al que hemos visto como sostenedor de la interpretación religiosa, no ha podido eximirse del reconocer la potente exigencia lógica que mueve al maestro de Velia: para él Parménides es, incluso, el fundador de ese método de razonamiento que, a través de Zenón, Gorgias y los megáricos, pasará más tarde a los estoicos. Todavía más vivamente se ha sentido en estos últimos años la relación, tan claramente delineada por Calogero, entre lógica y lenguaje en Parménides: según D'Avino («Parm. e il linguaggio») el «error de las opiniones humanas» nace en Parménides del dualismo, aunque sea necesario, de los términos que indican las cosas del mundo visible; para Santini

(«Tra Parm. e Protagora») la clave de las aporías hay que buscarla en el conflicto, aún no mediado en el pensamiento arcaico, entre un logos noético y translingüístico, que encuentra en su relación con el ente la garantía del valor propio de verdad, y un logos dialógico-lingüístico que, en cambio, la encuentra en la situación psicológica y práctica en la cual se desarrolla; Klowski («Die Konstitution der Begriffe Nichts und Seis durch Parm.») demuestra con agudeza cómo todo el sistema ontológico de Parménides tiene sus orígenes en la lengua hablada, dado que él transforma las palabras en nociones autónomas separadas de toda relación con la observación de las cosas, y en última instancia también el ente, «lo que absolutamente es», se puede reconducir a un fenómeno lingüístico nacido del uso de ciertas categorías; por último, Somigliana («Come interpretare in Parm. l'equivalente tra sentire e pensare») pone en evidencia el uso de los presocráticos, incluido Parménides, de dar un sentido alegórico a palabras traídas del lenguaje común, lo que a menudo ha llevado a engaño también a las fuentes antiguas. Según A. P. Bos, finalmente, el poema tiene un nexo estrecho con la *Teogonía* de Hesíodo: Parménides orienta la filosofía no hacia los fenómenos físicos, sino hacia los problemas de la palabra y del pensamiento.

Pertenecen sustancialmente a la interpretación lógico-semántica de Parménides dos importantes monografías: el *Parmenides* de Tarán y *The Route of Parmenides* de Mourelatos. Tarán está de acuerdo con Calogero en el hecho de que el «es» y el «no es» del fragmento 2 están desprovistos de sujeto; disiente en cambio de la opinión de que la concepción del ente nazca de la confusión entre «es» existencial y «es» copulativo, fundando dicho disenso sobre el hecho de que Parménides usa también las copulativas negativas: en todo caso los conceptos «visibles» («limitado», «esférico», etc.) son interpretados siempre en sentido metafórico, y el «símbolo de las apariencias» es reducido a un «modelo de referencia» para arreglar de cualquier manera la visión del mundo que brota de los «pensamientos actuales de los mortales», a los que Parménides contrapone la lógica eterna y perfecta de la diosa. La

pretensión de dar un sujeto a los dos verbos del fragmento 2 le parece también algo inadecuado a Mourelatos, y para él tampoco es posible hablar de confusión entre valor existencial y valor predicativo del verbo ser: a través de un cerrado análisis de seis posibles significados, él opta por el predicativo, explicando en todo caso (aquí su divergencia con Calogero) que se trata de una predicación muy particular, definida «especulativa»; de esa predicación, en fin, que responde a la pregunta «¿qué es?», definiendo no los atributos accidentales de un objeto, sino su esencia. Para Mourelatos, Parménides rechaza la predicación negativa no en general, sino solo si el «ser» negado es el «especulativo» que define la esencia; y dicha predicación es rechazada no porque no tenga sentido, sino porque es indeterminada, no pudiéndose conocer un objeto mediante la negación de la esencia que ese no tiene, sino solo mediante la definición de la esencia que, de hecho, le es propia.

Tampoco el *Parmenides* de Karl Bormann (que incluso está planteado objetivamente, como comentario a los fragmentos), consigue sustraerse por completo de la interpretación lógico-semántica: tanto que el autor insiste sobre el hecho de que Parménides es el primer filósofo que desarrolla una verdadera argumentación (p. 183); y estudia su pensamiento sobre todo desde el punto de vista de los nexos lógicos entre los varios temas centrales (ente, conocimiento del ente, pensamiento humano, realidad aparente) y la distinción entre las tres vías, una verdadera y dos falsas. Las conclusiones de Bormann resultan en su conjunto más bien escépticas: los fragmentos no son claros y la doxografía no los ilumina demasiado.

4

Si Calogero ha mostrado a la crítica histórica de la posguerra la *fuente* semántica de la lógica del ente en Parménides, muy esporádicos y poco concluyentes han sido hasta ahora los intentos de iluminar la confluencia política de la ontología. Podemos decir que hasta hoy se han hecho solo dos, y ambos en la posguerra: el de Gregory Vlastos («Equality and

Justice in Early Greek Cosmology», *Classical Philology*, 1947, pp. 156-178) y el otro de E. L. Minar («Parmenides and the World of Seeming»). El primero interpretó la *homoiótes*, la homogeneidad del ente, como un indicio apto para consentirnos reconstruir el espíritu de la legislación parmenídea, lo cual era justo como punto de partida; pero después tradujo (erróneamente) la *homoiótes* en la *isonomía*, en la «paridad de derechos», planteando la hipótesis de una constitución democrática. El segundo, acaso con una elección del método menos feliz, fue ciertamente más ortodoxo en las conclusiones: basándose en la distinción entre *alétheia* y *doxa*, en el origen elevado de Parménides y en las relaciones (atestiguadas por numerosas fuentes) con la oligarquía pitagórica de Crotona, bosquejó una lectura «aristocrática» de todo el poema. Por otra parte, el escaso conocimiento que entonces se tenía de la historia de Velia impidió a ambos ir más allá de las simples conjeturas; y la segunda clave de lectura, la basada en la relación entre el Parménides filósofo y el Parménides legislador y magistrado, ya no fue, por lo que me consta, investigada después.

Pero las lagunas históricas van sanándose con el progresar de las excavaciones sistemáticas en Velia, y con el consecuente florecer de escritos sobre la geografía y sobre la historia de la ciudad parmenídea. Por lo que concierne a las excavaciones, se pueden leer hoy los primeros informes escritos por Mario Napoli, François Villard, Georges Vellet, Pietro Ebner, Margherita Guarducci, Giulio Schmiedt, Roland Martin, Jean-Paul Morel, Bernard Neutsch; para la historia de Velia, han dado interesantes contribuciones Giovanni Pugliese Carratelli, Ettore Lepore, Venturino Panebianco, Giuseppe Gallo, Vivian Nutton, Marcello Gigante, Domenico Musti (además de Laura Breglia, Federica Cordano y Enrica Pozzi Paolini para las investigaciones numismáticas): la mayor parte de estos datos están recogidos en dos números especiales de *La parola del passato* dedicados a Velia, el fasc. 108-110 de 1966 y el 130-132 de 1970. Por lo que concierne a Parménides, además de un cierto interés de Lepore y Panebianco por su

acción política, esta montaña de material interesantísimo ha engendrado, por ahora, el germen de una discusión sobre una inscripción de época imperial romana surgida de las excavaciones y dedicada a Parménides, y sobre la relación entre esta inscripción y otras coetáneas, dedicadas a los «médicos decanos» de Velia: véanse a este propósito las contribuciones de Gigante, Pugliese Carratelli, Ebner, Calogero, Ottaviano y Merlan citadas en la bibliografía. Este libro pretende ser una incitación a extraer de las excavaciones de Velia una mole mayor de elementos aptos para iluminar la parte que Parménides tuvo en la historia de su ciudad.

5

Un punto muy importante es la cuestión de las relaciones entre Parménides y los demás filósofos de su tiempo. El problema más discutido es siempre aquel sobre la existencia o no de una polémica con Heráclito: polémica que en el siglo XIX había sostenido Bernays, y Zeller había negado con argumentos en parte cronológicos y en parte doctrinales. La tesis de Bernays, exagerada por Patin («Parm. im Kampfe gegen Heraklit») hasta ver en todo el poema parmenídeo una crítica al heraclitismo, tuvo su momento de fortuna en el período de entreguerras: se adhirieron a ella, en diversa medida, De Marchi, Levi, Calogero, Albertelli, Vlastos («Parm. Theory of Knowledge»), Loenen y Mondolfo; y más tarde, en los años ochenta, Farandos y Robinson. El golpe mortal a esta teoría lo ha asestado Mansfeld, que (retomando las reservas ya expresadas por Gigon, Verdenius, Jaeger y Montero Moliner) ha demolido los dos puntos centrales que la sostenían: la palabra παλίντροπος, común en Parm. B 6, 9 y en Herácl. B 51 (que hoy en el fragmento heraclíteo es leída generalmente como παλίντονος, dando preferencia a las lecciones de Plutarco y Porfirio sobre la de Hipólito) y el parecido entre Parm. B 6, 8 y Herácl. B 49 a (fragmento demostrado dudoso). Además, Mansfeld ha destacado que en el fragmento 6 de Parménides (donde precisamente se había querido ver la alusión a los

heraclíteos) aparecen las fórmulas usadas por la lírica griega más antigua para indicar la humanidad en oposición a la divinidad (*Die Offenbarung des Parm.* cit., 22 y ss., 34-36). La tesis de la dependencia de Heráclito está hoy, en su conjunto, bastante desacreditada.

Otros historiadores (interpretando como parmenídeas las doctrinas astronómicas contenidas en la última parte del poema) han pensado en un influjo de Anaximandro (Yoshioka, «An interpretation of Anaximander»; Wisniewski, «Sur la signification du ἐόν et de la δόξα chez Parm.»; etc.); mientras que sigue teniendo crédito la tesis de Burnet que hace de Parménides «un pitagórico disidente», ya sea poniendo en evidencia la deriva (Dell'Oro, «Precedenti al principio dell'unità del mondo in Parm.»; Cornford, *Plato and Parm.*), ya sea insistiendo en la oposición (Raven, *Pythagoreans and Eleatics*; Reich, «Parm. und die Pythagoreer»; J. Osier, «Parm. and the Pythagoreer»). La eventual relación con los pitagóricos se entrelaza con el problema de la existencia en Parménides de verdaderas doctrinas científicas, bien sean matemáticas (F. Enriques, «La polemica eleatica»; Szabò, *Eleatica*; *id.*, «Die Philosophie der Eleaten»; Mugler, «Sur l'histoire»), bien sean médico-fisiológicas (Ebner, Pugliese Carratelli, Gigante, etc.).

Por lo que concierne a las relaciones recíprocas entre los eléatas, mientras que se atenúa cada vez más (tras los argumentos de Zeller, pero también tras la reciente demostración de M. Gigante de que Jenófanes nunca escribió un carmen sobre la fundación de Velia, *cfr.* «Senofane e "La colonizzazione di Elea"») el vínculo con Jenófanes, cada vez toma mayor cuerpo el vínculo con Zenón, y adquiere siempre mayor credibilidad la aserción platónica (*Parm.* 128 c-d) según la cual los argumentos estarían encaminados a defender la doctrina del maestro contra los ataques de sus adversarios (Natucci, «De Parm. à Zén.»; Scheffler, *Gedanken*; Booth, «Zeno's Paradoxes»; Kullmann, «Zeno und die Lehre Parm.»). Cada vez más evidentes resultan las aportaciones del eleatismo en general, y de Parménides de manera particular, a la problemática de los escritores surgidos en la época sofística (*cfr.* De Cor-

te, «Parm et la sophistique»), principalmente Protágoras (A. Capizzi, *Protagora*, Florencia, 1955; Giannantoni, «Il fr. 1 di Protagora»; Sainati, «Tra Parm. e Protagora»; Heitsch, «Erscheinung und Meinung»; *id.*, «Sein und Gegenwart»; Casertano, «Astrazione ed esperienza. Parmenide e Protagora») y Gorgias (Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., pp. 157 y ss.; Bux, «Gorgias und Parm.»; Bröker, «Gorgias contra Parm.»; B. Cassin, «Gorgias critique de Parm.»): Champlin (*Oedipus Tyrannus*) ve incluso un influjo parmenídeo en Sófocles, y precisamente en esos pasajes del *Edipo rey* que contraponen el conocimiento limitado de Edipo, basado en las apariencias sensibles, con el conocimiento divino de Tiresias, fundamentalmente intuitivo.

Muchos historiadores han intentado evaluar la deuda de Platón con su admirado Parménides, y han descubierto huellas de la temática del eleata no solo en el diálogo a él dedicado (véanse las obras de Cherniss, Ryle, Paci, Peck, Block y Rist citadas en la bibliografía), sino también en la *República* (Morrison, «Parm. and Er.».; Ferguson, «Sun, Line and Cave again»), en *El banquete* (Solmsen, «Parm. and the Description of Perfect Beauty»), en el *Sofista* (Tilghman, «Parm., Plato and Logical Atomism»; J. Frère, «Platon lecteur de Parm. dans le *Sophiste*») y en el *Timeo* (Owen, «Plato and Parm.»; Mortley, «Plato's Choice and the Sphere»); es más, alguno ha considerado decisiva la influencia de la ontología parmenídea en la elaboración y en el desarrollo de toda la doctrina de las ideas (Kösters, «Das parmenideischen Sein»; Liebrucks, *Platons Entwicklung zur Dialektik*; Knight, *Beyond Parm.*; Falus, «Parm.-Interpretationen»; Rist, «The Immanence»; F. J. Pelletier, «Plato and not-being»; Fr. Adorno, «Da Platone a Parm., da Parm. a Platone»); y Merlan, paragonando entre ellos las críticas que Aristóteles dirige al monismo de uno y al dualismo del otro, cree poder deducir que las teorías no escritas de Platón fueron, fundamentalmente, una reacción a la doctrina eleática del Uno. Una influencia de Parménides en la formación del pensamiento aristotélico ha sido vista por Iwasaki («The Law»), por Lacey («The Eleatic's and Aristotle») y por

Townsley («Cosmic Eros in Parm.»); mientras que para Saltzer el influjo parmenídeo se alarga, a través de Leucipo, hasta el epicureísmo *(Parm.)* y para Cilento («Parm. in Plotino»), Kohlschitter («Parm. and Empedocles in Porphyry's History of Philosophy») y O'Brien («Le non-être dans le philosophie grecque: Parm., Platon, Plotin») hasta el neoplatonismo.

Por tanto, hay que decir en conclusión que la literatura sobre Parménides, si no puede superar en vastedad y alcance a la concerniente a los máximos filósofos griegos, puede ser sin embargo paragonada a aquella en complejidad y riqueza de los problemas que debe afrontar, lo que, dado la exigüidad de textos parmenídeos que han llegado hasta nosotros, es algo digno del máximo relieve.

BIBLIOGRAFÍA

I. Repertorios bibliográficos y bibliografía

Bibliografías sobre el pensamiento clásico que incluyen a Parménides

Adorno, F., *Il pensiero greco. Orientamenti bibliografici*, Bari, 1969.

Bulletin d'histoire de la philosophie ancienne, suplemento a *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, París, 1924 y ss.

De Brie, G. A., *Bibliographia philosophica 1934-1945*, I, Utrecht, 1950.

Gigon, O., *Antike Philosophie*. V, *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Berna, 1948.

Lambrino, S., *Bibliographie de l'antiquité classique 1896-1914, Auteurs et textes*, París, 1951.

Marouzeau, J., *L'année philologique, Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine* (periódico a partir de 1924), París, 1926 y ss.

Marouzeau, J., *Dix années de bibliographie classique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine pour la période 1914-1924*, París, 1927-1928.

Répertoire bibliographique de la philosophie, suplemento de *Revue philosophique de Louvain*, Lovaina, 1934 y ss. Sección «Présocratiques».

Tokot, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I, Fráncfort del Meno, 1964 (sobre los eleatas *cfr.* pp. 119-124).

Ueberweg, F., y K. Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, Berlín, 1926[12], otras eds., Basilea, 1953 y ss.

Reseñas críticas a la literatura parmenídea

CAPIZZI, A., «Recenti studi sull'Eleatismo», *Rassegna di filosofia*, 1955, pp. 205-213.

GUAZZONI FOÀ, V., «Le recenti interpretazioni italiane e straniere dell' "essere eleatico"», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1958, pp. 326-340.

HOWALD, E., «Eleaten», *Jahresbericht über die Fortschritte der Klassischen Altertumswissenschaft*, 1923, pp. 170-176 (literatura de 1897 a 1923); 1928, pp. 124-125 (literatura de 1923 a 1926).

HOUWINK TEN CATE, H. J., «De geschiedenis van de Parmenides-interpretatie», en *Het antieke Leerdicht*, Ámsterdam, 1957, pp. 20-41.

LORTZING, F., «Eleaten», *Jahresbericht über die Fortschritte der Klassischen Altertumswissenschaft*, 1902, pp. 236-282 (literatura de 1876 a 1897).

SCHWABL, H., «Parmenides, 1. Bericht: 1939-1955», *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, 1956, pp. 129-156.

SCHWABL, H., «Die Eleaten (Xenophanes, Nachtrag zu Parmenides, Melissos): Forschungsbericht 1939-1956», *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, 1957, pp. 195-226.

REALE, G., «Nota bibliografica», en E. Zeller y R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 3, Florencia, 1967, pp. XIII-XXXIX; y notas de actualización, *ib.*

II. Ediciones griegas de los textos

Testimonios sobre los eleatas y fragmentos de sus escritos

BRANDIS, C. A., *Commentationes Eleaticae, pars I, Xenophanis Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita*, Altonae, 1813.

DE VOGEL, C., *Greek Philosophy. A Collection of Texts*, I. *Thales to Plato*, Leiden, 1950.

DIELS, H., *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1923, n.os 11, 18, 19 y 20. Ediciones sucesivas: 1906, 1912, 1922, 1934-1937 (todas editadas por el mismo autor); y después en 1951-1952 (editada por W. Kranz, reeditada más veces), en la cual Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso corresponden respectivamente a los n.os 21, 28, 29, 30.

FREEMAN, K., *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford, 1946.

FULLEBORN, W., «Fragmente aus den Gedichten des Xenophanes und des Parmenides», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, apartados 6-7, Jena, 1795.

KARSTEN, S., *Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae*, Amstelodami, 1835 y ss.; I, 1, *Xenophanis Colophonii carmina relicta*; I, 2, *Parmenidis carmina relicta*.

KRANZ, W., *Vorsokratische Denker*, Berlín, 1959[3] (una selección).

MULLACH, F. G. A., *Aristotelis De Melisso Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philosophorum fragmentis*, Berolini, 1845.

NESTLE, W., *Die Vorsokratiker in Auswahl*, Jena, 1929 (una selección).

ZAFIROPULO, J., *L'école éléate*, París, 1950 (solo los fragmentos y sin Jenófanes).

Parménides, testimonios y fragmentos

BEAUFRET, J. (ed.), *Le poème de Parménide*, intr. texto y trad., París, 1955, 1958[2], 1984[3].

BORMANN, K., *Parmenides, Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburgo, 1971.

DAVIDSON, Th., «The Fragments of Parmenides», *The Journal of Philosophical Speculation*, 1870, fasc. 1.

DIELS, H., *Parmenides Lehrgedicht, grieschisch und deutsch*, Berlín, 1897 (texto distinto del publicado después en los *Vorsokratiker*, cit.).

GARCÍA BACCA, J. D. (ed.), *El poema de Parménides. Atentado de hermenéutica histórico-vital*, México, 1943.

HEITSCH, E. (ed.), *Parmenides, die Fragmente*, Múnich, 1991.

HOELSCHER, U. (ed.), *Parmenides: das Herz der Wahrheit*, Tiessen, 1990.

PARMÉNIDES, «Περὶ φύσεως. Prooemium und das Haus der Nacht; Die Torschwelle der Wege von Tag und Nacht bei Hesiod (*Theog.* 746-757): griechisch und deutsch» (sin nombre del editor ni del traductor), *Lexis*, 1949, I, pp. 12-15.

PEYRON, A., *Empedoclis et Parmenidis fragmenta*, Lipsiae, 1810.

REALE G., y L. RUGGIU (eds.), *Parmenide, Poema sulla natura: i frammenti e le testimonianze indirette*, Milán, 1991.

RIEZLER, K., *Parmenides*, Fráncfort del Meno, 1934.

STEIN, H., «Die Fragmente des Parmenides περὶ φύσεως», en *Symbola philologorum Bonnensium in honorem Friderici Ritschelii collata*, Lipsiae, 1864-1867, pp. 763-806 (texto griego algo arbitrario).

TARÁN, L. (ed.), *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays,* Princeton, 1965.

UNTERSTEINER, M. (ed.), *Parmenide, Testimonianze e frammenti,* Florencia, 1958.

VUIA, O. (ed.), *Remontée aux sources de la pensée occidentale: Héraclite, Parménide, Anaxagore, fragments, doxographie et textes,* París, 1961.

WEISCHEDEL, W. (ed.), *Parmenides, De Natura, und Herakleitos, De Natura,* Tubinga, 1948.

ZAFIROPULO, J. (ed.), *Parmenides,* Περὶ φύσεως, París, 1953.

III. Traducciones en lengua italiana

Presocráticos en general

GIANNANTONI, G. (ed.), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 vols., Bari, 1969.

Los eleatas

ALBERTELLI, P. (ed.), *Gli Eleati, Testimonianze e frammenti*, Bari, 1959.

CARDINI, M. (ed.), *Gli Eleati, Frammenti e testimonianze,* Lanciano s.d. (1921).

Parménides

BODRERO, E. (ed.), «Parmenide, Frammenti del poema intorno della natura», trad. en versos italianos con introducción y trad. de la *Vida de Parménides* de Diógenes Laercio, *Sophia,* 1934, pp. 3-12.

GILARDONI, G. (ed.), *Parmenide, I frammenti,* trad. B. Salucci, Florencia, 1969.

GIORDANO, D. (ed.), «Parmenide, Proemio del περὶ φύσεως», en *Inni filosofici greci*, Bolonia, 1957, pp. 5-29.

UNTERSTEINER, M. (ed.), *Parmenide, Testimonianze e frammenti,* Florencia, 1958.

IV. Principales traducciones en otros idiomas

En alemán

BORMANN, K., *Parmenides, Untersuchungen zu den Fragmenten,* Hamburgo, 1971.

CAPELLE, W., *Die Vorsokratiker,* Stuttgart, 1963[2].

DIELS, H., *Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín, 1923.

HEITSCH, E. (ed.), *Parmenides, die Fragmente,* Múnich, 1991.

HOELSCHER, U. (ed.), *Parmenides, Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente,* Fráncfort, 1986.

HOWALD, E., y M. GRÜNWALD, *Die Anfänge der abendländischen Philosophie,* Zúrich, 1949.

KRANZ, W., *Vorsokratische Denker,* Berlín, 1959[3].

NESTLE, W., *Die Vorsokratiker in Auswahl,* Jena, 1929.

RIEZLER, K., *Parmenides,* Fráncfort del Meno 1934.

En inglés

BURNET, J., *Early Greek Philosophy,* Londres, 1930[4].

CORNFORD, F. M., *Plato and Parmenides, Parmenides' «Way of Truth» and Plato's «Parmenides»,* Londres, 1939, 1964[5].

COXON, A. H. (ed.), *The Fragments of Parmenides,* Assen van Gorcum, 1986.

FREEMAN, K., *The Pre-Socratic Philosophers, A Companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker,* Oxford, 1946.

FREEMAN, K., *Ancilla to the Presocratic Philosophers,* Oxford, 1948.

TARÁN, L. (ed.), *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays,* Princeton, 1965.

En francés

AUBENQUE, P. (ed.), *Études sur Parménide,* París, 1987.

BATTISTINI, Y., *Troix contemporains: Héraclite Parménide Empédocle,* París, 1953.

BEAUFRET, J., (ed.), *Le poème de Parménide,* intr. texto y trad., París, 1955, 1958[2], 1984[3].

BURNET, J., *L'aurore de la philosophie grecque,* trad. A. Reymond, París, 1952.

DUMONT, J.-P. (ed.), *Les Présocratiques,* París, 1988.

O'BRIEN, D. (ed.), *Le poème de Parménide,* en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide,* vol. I, París, 1987.

PLATÓN, *Parménide,* París, 1923, 1950[2] (en la «Notice» inicial, pp. 12 y ss., A. Diès traduce en parte el poema de Parménides).
VOILKIN, J., *Les penseurs grecs avant Socrate,* París, 1964[2].
ZAFIROPULO, J., *L'école éléate,* París, 1950.
ZAFIROPULO, J., *Parmenides,* Περὶ φύσεως, París, 1953.

En español

GARCÍA BACCA, J. D. (ed.), *El poema de Parménides. Atentado de hermenéutica histórico-vital,* México, 1943.
GARCÍA BACCA, J. D., *Los presocráticos,* México, 1944; Caracas, 1955[2].
MÍGUEZ, J. A. (ed.), *Fragmentos: Parménides, Zenón, Meliso (Escuela de Elea),* Buenos Aires, 1962.
MONTERO MOLINER, F., *Parménides,* Madrid, 1960 (la traducción está en las pp. 7-11).
QUILES, I., e I. GRANERO, «Los eleatas: Parménides, Zenón y Meliso», *Ciencia y Fe,* 1949, pp. 103-12; 1950, pp. 101-110.
ROQUE NÚÑEZ, H., *La escuela eleática: los fragmentos,* Córdoba (Argentina), 1954.

En rumano

PIPPIDI, D. M. (ed.), *Fragmentele eleatilor (Xenofanes, Parmenides, Zenon, Melissos),* Bucarest, 1947.

V. Estudios críticos sobre el eleatismo en general

1. Principales historias del pensamiento griego

ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia,* I, Turín, 1946, 1966[2].
ADAMSON, R., *The Development of Greek Philosophy,* ed. W. R. Sorley y R. P. Hardie, Londres, 1908.
ADORNO, F., *La filosofia antica,* I, Milán, 1962.
BENN, A. W., *History of Ancient Philosophy,* Londres, 1912.
BRANDIS, C. A., *Geschichte der Entwicklung der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkung im römischen Reiche,* Berlín, 1862-1864.
BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie,* I, París, 1926, 1963[3].
BRUCKER, J., *Historia critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta,* Lipsiae, 1742-1744.
BURNET, J., *Greek Philosophy,* I. *Thales to Plato,* Londres, 1914, 1932[5].

CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée*, I, París, 1955.
COPLESTON, F., *A History of Philosophy*, I, Londres, 1946.
DE RUGGIERO, G., «La filosofia greca», en *Storia della filosofia*, Bari, 1920 y ss., 1967[2], vols. I-II.
DEL PRA, M., *Il pensiero occidentale*, I, Florencia, 1960.
GEYMONAT, L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, I, Milán, 1971.
GOMPERZ, T., *Grieschische Denker*, Leipzig, 1869-1909, 1922-1931[2].
HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1833.
JOËL, K.,*Geschichte der antiken Philosophie*, Tubinga, 1921.
RITTER, H., *Geschichte der Philosophie*, Hamburgo, 1829-1852.
RIVAUD, A., *Histoire de la philosophie*, edición a cargo de G. Varet, I, París, 1960.
ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de L'esprit scientifique*, París, 1923; 2.ª ed. actualizada por P. M. Schuhl, París, 1963.
UEBERWEG, F., *Grundiss der Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1862-1865; 12.ª ed. reelaborada por Praechter en la parte sobre la filosofía antigua, Berlín, 1926.
WINDELBAND, W., *Geschichte der alten Philosophie*, Múnich, 1888; 4.ª ed. a cargo de Goedeckemeyer, 1925.
ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Tubinga, 1855-1868; 7.ª ed. con añadidos de F. Lortzing y W. Nestle, Leipzig, 1923.

2. Principales obras sobre los presocráticos

BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, Londres, 1930[4].
CALOGERO, G., *Storia della logica antica*, I. *L'età arcaica*, Bari, 1967.
CLEVE, F. M., *The Giants of the Pre-Sophistic Greek Philosophy*, La Haya, 1965.
COVOTTI, A., *I Presocratici*, Nápoles, 1934.
DIELS, H., «Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen», en *Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet*, Leipzig, 1887, pp. 239-260.
DUMONT, J.-P. (ed.), *Les Présocratiques*, París, 1988.
FAIRBANKS, A., *The First Philosophers of Greece*, Londres, 1898.
GIANNANTONI, G., *La filosofia prearistotelica*, Roma, 1962-1963.
HARTMANN, N., *Ueber das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato*, Marburgo, 1908.

JÖEL, K., *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Basilea, 1903; Jena, 1906[2].
KIRK, G. S., y J. S. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957.
LURIA, S., *Anfänge griechischen Denkens*, Berlín, 1963.
MARTANO, G., *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, I. *Dai Milesii ad Antifonte*, Nápoles-Florencia, 1972.
NIETZSCHE, F., «Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen», en *Werke*, X, 1896, pp. 1-156.
PEITHMANN, E. C. H., «Die Naturphilosophie vor Sokrates», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1902, pp. 214-263, 308-342.
RIVERSO, E., *Natura e logo*, Nápoles, 1966.
SCHUHL, P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1934.
TANNERY, P., *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*, París, 1887.
WADDINGTON, Ch., *Tableau historique de la philosophie grecque avant Socrate*, París, 1900.

3. Estudios sobre la escuela eleática

BOEDER, H., *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie*, La Haya, 1962.
CALOGERO, G., *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932.
CAPIZZI, A., «Quattro ipotesi eleatiche», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 42-60.
DISANDRO, C. A., «Lírica de pensamiento: Jenófanes y Parménides», *Discurso y Realidad*, 6, 1991, pp. 63-76.
DÖRFLER, J., *Die Eleaten und die Orphiker*, Freistadt in O. Öst., 1911.
ENRIQUES, F., «La polemica eleatica per il concetto razionale della geometria», *Periodico di Matematica*, 1923, pp. 73-98.
FERRARI, S., «Gli Eleati», *Memorie della R. Accademia dei Licei*, 1892, ser. IV, p. I, pp. 53-144.
FINK, E., *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum Zeit Bewegung*, La Haya, 1957.
FURTH, M., «Elements of Eleatic Ontology», *Journal of the History of Philosophy*, 1968, pp. 111-132.
GILBERT, O., «Jonier und Eleaten», *Rheinisches Museum für klassische Philologie*, 1909, pp. 185-201.
GLADISCH, A., *Die Eleaten und die Inder*, Posen, 1844.
GUAZZONI FOÀ, V., *Attualità dell'ontologia eleatica*, Turín, 1961.

Heidel, W. A., «The Significance of the ὅμοιον in the Eleatic Philosophy», en *International Congress of Art sans Sciences at St. Louis*, Sect. of Greek Language, 1904.

Hoffmann, E., «Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch», *Sokrates*, 1923, pp. 1-13.

Joja, A., «Los orígenes de la lógica en Grecia, II. Parménides y Zenón» (en rumano), *Analele Univ. din Bucuresti*, 1967, pp. 5-59.

Kelessidou, A., «Dire et savoir chez Xénophane et Parménide», *Philosophia*, 15-16, 1985-1986, pp. 172-185.

Luther, W., «Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache», *Gymnasium*, 1958, pp. 75-107.

Mansfeld, J. (ed.), *Parmenides en Zeno: het leerdicht en de paradoxen*, Kampen Kok, 1988.

Miceli, R., «Dall'essere degli Eleati al non-essere dei Sofisti», *Archivio di storia e della filologia italiana*, 1936, pp. 191-224.

Milhaud, G., «Le concept du nombre chez les Pythagoriciens et les Éléates», *Revue de métaphysique et de la morale*, 1893, pp. 108 y ss.

Mondolfo, R., «Note sull'eleatismo», *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 1934, pp. 209-228 (después en *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936, pp. 156-185).

Nestle, W., «Intellectualismus und Physik in der grieschischen Philosophie», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1922, pp. 138-157.

Ranulf, S., *Der eleatische Satz vom Widerspruch*, Copenhague, 1924 (véase a propósito G. Calogero, «Una nuova concezione della logica prearistotelica», *Giornale critico della filosofia italiana*, 1927, pp. 409-422).

Rauschenberger, W., «Heraklitos und die Eleaten», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1919, pp. 108-112.

Raven, J. E., «Pythagoreans and Eleatics», en *The Philosophical Conflict of the 5th and Early 4th Centuries B.C.*, Londres-Cambridge, 1948.

Szabó, A., «Beitráge zur Geschichte der grieschischen Dialektik», *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1951-1952, pp. 377-406.

Szabó, A., «Zur Geschichte der Dialektik des Denkens», *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1953-1954, pp. 17-57.

SZABÓ, A., «Zur Verständnis der Eleaten», *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1953-1954, pp. 243-289.
SZABÓ, A., «Eleatica», *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1955-1956, pp. 67-102.
TIMPANARO CARDINI, M., «Saggio sugli Eleati», *Studi classici e orientali*, 1967, pp. 149-255.
VACCARINO, G., «L'origine della logica», *Scientia*, 1961, pp. 103-109.
WALTHER, J. G., *Eröffnete eleatische Gräber*, Magdeburgo-Leipzig, 1724[2].
WHITTAKER, T., «A note on the Eleatics», *Mind*, 1924, pp. 428-432.
ZAFIROPULO, J., *L'école éléate*, París, 1950.

4. Sobre el problema del testimonio platónico y aristotélico

ADORNO, Fr., «Da Platone a Parmenide, da Parmenide a Platone», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 42-60.
BICKNELL, P. J., «Aristotle's Comments on the Parmenidean One», *Acta classica* (Proceedings of the Classical Association of South Africa), 1964, pp. 109-112.
BICKNELL, P. J., «Dating the Eleatics», en *For Service to Classical Studies. Essays in Honor of F. Letters*, Melbourne, 1966, pp. 1-14.
BOEDER, H., «Der Ursprung der Dialektik in der Theorie des Seienden: Parmenides und Zenon», *Studium Generale*, 1968, pp. 184-202.
BOOTH, N. B., «Zeno's Paradoxes», *Journal of Hellenic Studies*, 1957, pp. 187-201.
CAPIZZI, A., *Socrate e i personaggi filosofi di Platone. Uno studio sulle strutture della testimonianza platonica e un'edizione delle testimonianze contenute nei dialoghi*, Roma, 1970 (los testimonios sobre los eleatas se examinan en las pp. 41-82; recogidos y traducidos en las pp. 175-180).
CAVARERO, A., «Platone e Hegel interpreti di Parmenide», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 81-99.
CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935; Nueva York, 1964[2].
EMMINGER, A., *Die vorsokratische Philosophen nach den Berichten des Aristoteles*, Wurzburgo, 1878.

FRÈRE, J., «Platon lecteur de Parménide dans le *Sophiste*», en VV. AA., *Études sur le «Sophiste» de Platon,* Nápoles, 1991, pp. 125-143.

FUJISAWA, N., «Eleatica» (en japonés), *Journal of Classical Studies* (Kyoto), 1964, pp. 99-109.

GERSHENSON, D. E., y D. A. GREENBERG, «Aristotle confronts the Eleatics two Arguments on "The One"», *Phronesis,* 1962, pp. 137-151.

GUAZZONI FOÀ, V., «Senofane e Parmenide in Platone», *Giornale di Metafisica*, 1961, pp. 467-476.

KERFERD, G. B., «Aristotle's treatment of the doctrine de Parmenides», en VV. AA., *Aristotle and the later tradition*, Oxford, 1991, pp. 1-7.

KULLMANN, W., «Zenon und die Lehre des Parmenides», *Hermes*, 1958, pp. 157-172.

LACEY, A. R., «The Eleatics and Aristotle on some Problems of Change», *Journal of the History of Ideas,* 1965, pp. 451-468.

MCDIARMID, J., «Theophrastus on the Presocratic Causes», *Harvard Studies in Classical Philology*, 1953, pp. 85-153.

MERLAN, Ph., «Τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς (Arist. *Met.* N 2, 1089 a 1)», *Philologus,* 1967, pp. 119-121.

NATUCCI, A., «De Parménide à Zénon. La profonde signification des sophismes de Zénon d'Élée», *Scientia,* 1948, pp. 106-111.

PECK, A., «Plato versus Parmenides», *The Philosophical Review*, 1962, pp. 159-184.

PELLETIER, F. J., «Plato on Not-Being: Some Interpretations of the ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ (259E) and Their Relation to Parmenide's Problem», en VV. AA., *Contemporary perspective in the history of Philosophy*, Minneapolis, 1983, pp. 35-65.

REALE, G., «L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la tavola dei significati di esso secondo Aristotele», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1964, pp. 289-326.

RIST, J. M., «The Immanence and Trascendence of the Platonic Forms», *Philologus*, 1964, pp. 217-232.

RIST, J. M., «Parmenides and Plato's Parmenides», *Classical Quarterly*, 1970, pp. 221-229.

SCHEFFLER, P., «Gedanken über Paradoxien des Zenon», en *Natalicium C. Jax*, Innsbruck, 1955, I, pp. 19-25.

SICHIROLLO, L., «Aristotelica», II, *Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura*, 1954, pp. 387-405.

SICHIROLLO, L., «Letture aristoteliche», *Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura*, 1959, pp. 126-136.
SILLÉN, A. J. af, *Platonis de antiquissima philosophia testimonia*, Upsala, 1880.
TOWNSLEY, A. L., «Cosmic Eros in Parmenides», *Rivista di studi classici*, 23, 1975, pp. 157-173.
ZELLER, E., «Platos Mitteilungen über frühereund gleichzeitige Philosophen», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1892, pp. 165-184.
ZUBIRÍA, M., «La crítica a Parménides y a Meliso en la *Física* aristotélica», *Estudios Filosóficos*, 40, 1991, pp. 33-61.

VI. Estudios críticos

1. Contribuciones monográficas

AUBENQUE, P. (ed.), *Études sur Parménide*, II. *Problèmes d'interprétation*, París, 1987.
BEAUFRET, J. (ed.), *Le poème de Parménide*, intr. texto y trad., París, 1955, 1958[2], 1984[3].
BORMANN, K., *Parmenides, Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburgo, 1971.
CALOGERO, G., «Parmenide e la genesi della logica classica», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere, Storia e Filosofia, 1936, pp. 143-185; reeditado y ampliado en G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, I. *L'età arcaica*, Bari, 1967, pp. 109-170.
CORNFORD, F. M., *Plato and Parmenides, Parmenides' «Way of Truth» and Plato's «Parmenides»*, Londres, 1939, 1964[5].
DIELS, H., *Parmenides Lehrgedicht, grieschisch und deutsch*, Berlín, 1897.
FRÄNKEL, H., «Parmenidesstudien», *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1930, 2, pp. 153-192; reeditado, con algunas modificaciones, en H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, hrsg. v. F. Tietze, Múnich, 1955; 2.ª ed. ampliada, 1960, pp. 157-197.
GÓMEZ-LOBO, A., *Parmenides*, Buenos Aires, 1985.
HEIDEGGER, M., *Parmenides*, Fráncfort, 1982.
LOENEN, J. H. M. M., *Parmenides Melissus Gorgias. A reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen, 1959.

LOMBA FUENTES, J., *El oráculo de Narciso. Lectura del poema de Parménides*, Zaragoza, 1985, 1992[2].

MANSFELD, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964.

MESSINA, G. (ed.), *Index Parmenideus*, Génova, 1987.

MOURELATOS, A. P. D., *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image and Arguments in the Fragments*, New Haven, 1970.

PADRUTT, H., *Und sie bewegt sich doch nicht. Parmenides im epochalen Winter*, Zúrich, 1991.

PEITHMANN, E. C. H., *Parmenides*, Bitterfeld-Leipzig, s.d. [¿1903?].

REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916; Fráncfort del Meno, 1959[2].

RIAUX, F., *Essai sur Parménide d'Élée*, París, 1840.

RIEZLER, K., *Parmenides*, Fráncfort del Meno, 1934.

RUGGIU, L., *Parmenide*, Venecia-Padua, 1975.

SCHWABL, H., *Parmenides. Die Einheit seines Lehrgedicht*, Diss., Viena, 1950.

TARÁN, L. (ed.), *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton, 1965.

UNTERSTEINER, M., *Parmenide*, Turín, 1925.

UNTERSTEINER, M., *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, Florencia, 1958.

VERDENIUS, W. J., *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Groninga, 1942; Ámsterdam, 1964[2].

VATKE, T., *Parmenides Veliensis doctrina qualis fuerit*, Diss., Berolini, 1864.

VITALI, R., *Parmenide d'Elea.* Περὶ φύσεως*: una ricostruzione del poema*, Faenza, 1977.

2. Síntesis principalmente divulgativas

AOKI, J., «La filosofía de Parménides» (en japonés), *Tetzugaku*, 1931, pp. 169-197.

BEAUFRET, «Parménide», en M. Merleau-Ponty (ed.), *Les philosophes célèbres*, París, 1956, pp. 50-53.

BELLO, M., «Parménides», *Revista Portuguesa de Filosofía*, 1957, pp. 259-278.

BETH, E. W., «Kantteekeningen op de geschiedenis der wijsbegeerte», *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 1942-1943, pp. 80-83.

BRÖCKER, W., «Parmenides», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1964, pp. 79-86.

CALZA, G., «I sommi tra' filosofi greci, II. Parmenide», *Rosmini*, 2, 1887, pp. 97-122.

CROISSANT, J., «Parménide», en J. Croissant, *Études de philosophie ancienne*, Bruselas, 1986, pp. 58-129.

DE WAEHLENS, A., «Le poème de Parménide», *Revue international de philosophie*, 1956, pp. 496-503.

GAYMANS, W. F., *Parmenides. Een Studie*, Assen, 1941.

MONTERO MOLINER, F., *Parménides*, Madrid, 1960.

THÉODORACOPOULOS, J. N., «La filosofía de Parménides», *Folia Humanistica*, 1968, pp. 109-117.

VAN HAGENS, B., *Parmenide*, Brescia s.d. [1945].

VV. AA., «Simposium on Parmenides», Monash University Departament of Classical Studies Seminar for Ancient Philosophy and Science, *Apeiron*, I, 1967, pp. 11-14.

3. Cuestiones de método historiográfico

HART, H., «Analysis of a Reply», *Philosophia reformata*, 1967, pp. 68-70.

MANSFELD, J., «A Reply to prof. Vollenhoven», *Philosophia reformata*, 1966, pp. 124-125.

PRAUSS, G., «Hegels Parmenides-Deutung», *Kantstudien*, 1966, pp. 176-285.

VOLLENHOVEN, D. H. Th., «Methode-perikelen bij de Parmenides interpretatie», *Philosophia reformata*, 1965, pp. 63-112.

4. Sobre la grafía exacta del nombre y sobre la fecha de nacimiento

BICKNELL, P. J., «Dating the Eleatics», en *For Service to Classical Studies. Essays in Honour of F. Letters*, Melbourne, 1966, pp. 1-14.

BLASS, F., «Παρμενίδης oder Παρμενείδης?», en ΓΕΡΑΣ, *Abhandlungen zur indogermanischen Sprachgeschichte A. Fick gewidmet*, Gotinga, 1903, pp. 1-16.

5. Sobre la posición histórica de Parménides y sobre sus relaciones con Heráclito

BECKER, O., «Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken», *Hermes-Einzelschriften*, 4, 1937.

Capizzi, A., «Opsis akoé. The sources of the problem of sensation in Heraclitus and Parmenides», *Museum Philologicum Londiniense*, 6, 1984, pp. 9-35.

Cherniss, H., «The Characteristics of Presocratic Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 1951, pp. 319-345.

Covotti, A., «Sulle relazioni tra Parmenide e Zenone e la scuola pitagorica», *Studi storici*, 2, 1893.

Covotti, A., «La verità afisica di Parmenide e l'aiuto di Zenone», en *Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche*, 1921.

Covotti, A., «Intorno alla polemica di Parmenide contro Eraclito» en *Atti della R. Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli*, 1930, pp. 75-79; reeditado en *I Presocratici*, Nápoles, 1934, pp. 126-129.

Dell'Oro, A., «Precedenti al principio dell'unità del mondo in Parmenide», *Historia*, 1934, pp. 279-289.

Disandro, C. A., *Tránsito del mythos al logos: Hesíodo, Heráclito, Parménides*, La Plata, 1969.

Duric, M., «La lógica del ser en Parménides» (en serbio, con resumen en alemán), *Ziva Antika*, 1956, pp. 193-214.

Farandos, G. D., *Die Wege des Suchens bei Heraklitus und Parmenides*, Wurzburgo, 1982.

Gadamer, H. G., y K. Riezler, «Parmenides», *Gnomon*, 1936, pp. 77-86.

Gigon, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, 1945, pp. 244-289.

Guazzoni Foà, V., «Dall'ἄπειρον di Anassimandro all'ἀτέλεστον di Parmenide», *Giornale di metafisica*, 1960, pp. 465-474.

Havelock, E. A., «Pre-Literacy and Pre-Socratics», *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 1966, pp. 44-67.

Hoffmann, E., *Die Sprache und die archaische Logik*, Tubinga, 1925, pp. 8-15.

Juengel, E., *Zur Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, Berlín, 1964.

Kranz, W., «Vorsokratisches», *Hermes*, 1934, pp. 179-189.

Lévêque, J., *La trilogie: Parménides, Héraclite, Gorgias*, París, 1993.

Loew, E., «Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1911, pp. 343-369.

Loew, E., «Das Lehrgedicht des Parmenides. Eine Kampfschrift gegen die Lehre Heraklits», *Rheinisches Museum für klassische Philologie*, 1930, pp. 209-214.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heráclito, Parménides. Bases para una lectura*, Murcia, 1987.

MONDOLFO, R., «Heráclito y Parménides», *Cuadernos Filosóficos*, 2, Rosario, 1961, pp. 5-16.

MONDOLFO, R., «Testimonianze su Eraclito anteriori a Platone», *Rivista critica di storia della filosofia*, 1961, pp. 299-424.

MONDOLFO, R., «Discussioni su un testo parmenideo. (Die fragmente der Vorsokratiker 28 B 8, versi 5-6)», *Rivista critica di storia della filosofia*, 1964, pp. 310-315.

MUTSCHMANN, H., «Ueber Parmenides B 1 Diels und Empedokles B 137, 3 Diels», *Zeitschrift das Gymnasialwesen*, 1912, p. 800.

OSIER, J., «Parmenides and the Pythagoreans», *The Classical Bulletin*, 52, 1976, pp. 65-66.

PATIN, A., «Parmenides im Kampfe gegen Heraklit», *Jahrbücher für Klassische Philologie*, XXV Sup., 1899, pp. 489-660.

RAUSCHENBERGER, W., «Parmenides und Heraklit», *Jahrbuch der Schopenhauer-Gelleschaft*, 1941, pp. 134-150.

REICH, K., «Anaximander und Parmenides», en VV. AA., *Marburger Winkelmann-Programm*, Marburgo, 1951, pp. 13-16.

REICH, K., «Parmenides und die Pythagoreer», *Hermes*, 1954, pp. 287-294.

ROBINSON, Th. M., «Parmenides and Heraclitus on what can be known», *Revue de philosophie ancienne*, 7, 1989, pp. 157-167.

SLONIMSKY, H., *Heraklit und Parmenides*, Marburgo, 1912; 2.ª ed. ampliada, Giessen, 1912.

SOMIGLIANA, A., «La presunta polemica Parmenide-Eraclito ed un errato principio interpretativo», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1966, pp. 210-220.

SOMIGLIANA, A., «Le due vie di Parmenide nel quadro speculativo del pensiero antico», *Sophia*, 1971, pp. 269-277.

STEFANINI, L., *Il pensiero dei Greci: Pitagora, Eraclito, Parmenide e Gorgia*, Padua, 1953.

VACCARINO, G., «La crisi del conoscitivismo greco», *Methodos*, 35-36, 1957, pp. 217-227 y 253-277.

WISNIEWSKI, B., «Sur la signification du ἐόν et de la δόξα chez Parménide», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di lettere, scienze e arti, Classe di Lettere, scienze morali e storiche*, 1964, pp. 63-68.

YOSHIOKA, K., «An Interpretation of Anaximander», en *Actes du XI[e] Congrès International de Philosophie*, XII. *Histoire de la*

philosophie: Antiquité et Moyen Âge, Ámsterdam, 1953, pp. 51-53.
Zoubos, A. N., Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος, Atenas, 1957.

6. Sobre el lenguaje y la forma poética

Albert, K., «Notizien zum Gedicht des Parmenides», en K. Albert, *Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion*, Hamburgo, 1982, pp. 16-32.
Arrighetti, G., «L'eredità dell'epos in Stesicoro e Parmenide», en VV. AA., *L'epos greco in Occidente: atti del xix convegno di storia sulla Magna Grecia*, Tarento, 1980, pp. 31-60.
Boehme, R., *Die verkannte Muse. Dichtersprache und geistige Tardition des Parmenides*, Berna, 1986.
Borgeaud, W., «Un cas bizarre de thèse chez Parménide», *Museum Helveticum*, 1955, p. 277.
Bowra, C. M., *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953.
Buhl, M., «Zum Stil des Parmenides», en VV. AA., *Festschrift O. Regenbogen*, Heidelberg, 1956, pp. 35-52.
Capizzi, A., «Eschilo e Parmenide», *Quaderni urbinati di cultura classica*, 41, 1982, pp. 117-133.
Capizzi, A., «Trasposizione del lessico omerico in Parmenide ed Empedocle», *Quaderni urbinati di cultura classica*, 54, 1987, pp. 107-118.
Floyd, E. D., «Why Parmenides wrote in verse», *Ancient Philosophy*, 12, 1992, pp. 251-265.
Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Grieschentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, Nueva York, 1951; Múnich, 1962², pp. 398-422.
Gadamer, H. G., «Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides», en VV. AA., *Varia Variorum. Festgabe K. Reinhardt*, Colonia, 1952, pp. 58-68.
Gálvez Carduño, R., «El proemio de Parménides y el arte del acertijo», *Nova Tellus*, 4, 1986, pp. 9-25.
Kouromenos, Th., «Parmenidean influences in the *Agamemnon* of Aeschylus», *Hermes*, 121, 1993, pp. 259-265.
Kranz, W., «Ueber Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichten», *Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1916, pp. 1158-1176.
Martineau, E., «Le "coeur" de l'ἀλήθεια», *Revue de philosophie ancienne*, 4, 1, 1986, pp. 33-86.

MARTINELLI, Fl., «Fra Omero e Pindaro. Parmenide poeta», en VV. AA., *Forme del sapere nei presocratici,* Roma, 1987, pp. 169-186.

PIERI, A., «Parmenide e la lingua della tradizione epica greca», *Studi italiani di filologia classica*, 49, 1977, pp. 68-103.

WORKMAN, A., «La terminologie sculpturale dans la philosophie présocratique», en *Actes de XI[e] Congrès International de Philosophie,* XII. *Histoire de la philosophie: Antiquité et Moyen Âge,* Ámsterdam, 1953, pp. 45-50.

7. Cuestiones filológicas y de crítica del texto

AGUD, A., y J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, «Sobre la traducción de textos de naturaleza filosófica y moral. Parmenides' fragment 23, 6 DK», *Helmantica*, 35, 1984, pp. 171-196.

AUSTIN, S., «Genesis and motion in Parmenides B 8, 12-13», *Harvard Studies in Classicla Philology*, 87, 1983, pp. 151-168.

BICKNELL, P. J., «A New Arrangement of some Parmenidean Verses», *Symbolae Osloenses*, 1967, pp. 44-50.

BICKNELL, P. J., «Parmenides, DK 28 B 5», *Apeiron*, 13, 1, 1979, pp. 9-11.

BIDEZ, J., «Observation sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1896, pp. 190-207 y 298-309.

BODNAR, I., «Contrasting images. Notes on Parmenides B 5», *Apeiron*, 19, 1985, pp. 57-63.

CASERTANO, G., «Noterelle parmenidee», *Discorsi*, 9, 1989, pp. 81-94.

CORNFORD, F. M., «A New Fragment of Parmenides», *Classical Review*, 1935, pp. 122-123.

COXON, A. H., «The Text of Parmenides Fr. 1, 3», *Classical Quarterly*, 1968, p. 69.

DEHON, P. J., «Les récommandations de la déesse. Parménide fragment 1, 28-32», *Revue de philosophie ancienne*, 6, 1988, pp. 271-289.

DEICHGRAEBER, K., *Das Ganze-Eine des Parmenides. Fünf Interpretationen zu seinem Lehrgedicht*, Wiesbaden, 1983.

DIELS, H., «Parmenides», *Hermes*, 1900, pp. 196-201.

EBERT, Th., «Wo beginnt der Weg der Doxa? Eine Textumstellung im Fragment 8 des Parmenides», *Phronesis*, 34, 1989, pp. 121-138.

GIORDANO, D., «Parmenide B 1, 28-32», *Vichiana*, 1966, pp. 395-399.

Hölscher, U., «Grammatisches zu Parmenides», *Hermes*, 1956, pp. 385-397.

Jaeger, W., «Ein verkanntes Fragment des Parmenides», *Rheinisches Museum für Philologie*, 1957, pp. 42-47; reeditado en *Scripta minora*, II, Roma, 1960, pp. 511-516.

Jameson, G., «Well-rounded Truth and Circular Thought in Parmenides», *Phronesis*, 1958, pp. 15-30.

Kern, O., «Zu Parmenides», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1890, pp. 173-176.

Lesher, J. H., «The significance of κατὰ πάντ' ἄστη in Parmenides fr. 1, 3», *Ancient Philosophy*, 14, 1994, pp. 1-20.

Meijer, P. A., «Das Methodologische im 5 Fragment des Parmenides», *Classica et Medievalia*, 30, 1969, pp. 102-108.

Mourelatos, A. P. D., «Φράζω and his Derivatives in Parmenides», *Classical Philology*, 1965, pp. 261-262.

Pelliccia, H., «The text of Parmenides B 1, 3 DK», *American Journal of Philology*, 109, 1988, pp. 513-522.

Rapp, C., «Das Fragment 3 des Parmenides. Ein Versuch», *Anregung*, 30, 1984, pp. 384-394.

Regvald, R., «Parménide, le trajet de la non-coïncidence», *Revue de Philologie*, 176, 1986, pp. 13-29.

Rüstow, A., «Ueber Parmenides», en VV. AA., *Verhandlungen der 52. Versammlung deutscher Philologen und Schulmännern zu Marburg*, Marburgo, 1913, pp. 164-167.

Sider, D., «Textual notes on Parmenides' poem», *Hermes*, 113, 1985, pp. 362-366.

Snell, B., «Παρίσταται?», *Glotta*, 1958, p. 316.

Spinelli, E., «Parmenide fr. 8, 5-6», *Elenchos*, 12, 1991, pp. 303-312.

Stokes, M. C., «Parmenides Fr. 6», *Classical Review*, 1960, pp. 193-194.

Trabattoni, Fr., «Parmenide, Untersteiner e il fr. 8, 5-6», *Elenchos*, 12, 1991, pp. 313-318.

Verdenius, W. J., «Notes on the Presocratics», *Mnemosyne*, 1947, pp. 271-289, en especial pp. 284-289.

Verdenius, W. J., «Opening doors (Parm. I, 17-18)», *Mnemosyne*, 30, 1977, pp. 287-288.

Wiersma, W., «Notes on Greek Philosophy», *Mnemosyne*, 1967, pp. 403-408.

Wilson, J. R., «Parmenides B 8, 4», *Classical Quarterly*, 1970, pp. 32-34.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von, «Lesefrüchte 24», *Hermes*, 1899, pp. 203-206; reeditado en *Kleine Schriften*, IV, Berlín, 1962, pp. 45-48.

WOODBURY, «Parmenides and naming of mortal men», *Ancient Philosophy*, 6, 1986, pp. 1-13.

WYATT, W. F., «The root of Parmenides», *Harvard Studies in Classical Philology*, 94, 1992, pp. 113-120.

ZOUMPOS, A. N., «Σύμμεικτα φιλοσοφικά», *Platon*, 1964, pp. 92-108.

8. Sobre la estructura del poema y las «vías de investigación»

BASSON, A. H., «The Way of Truth», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1960-1961, pp. 73-86.

BOLLACK, J., «Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)», *Revue des études grecques*, 1957, pp. 56-71.

CERVENKA, J., «La cuestión de la relación entre las dos partes del poema de Parménides» (en checo), *Listy Filologické*, 1949, pp. 1-8.

CORDERO, N. L., «Notas acerca de tres pasajes del poema de Parménides», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1, 1975, pp. 237-243.

CORDERO, N. L., «Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7», *Phronesis*, 24, 1979, pp. 1-32.

CORNFORD, F. M., «Parmenides' Two Ways», *Classical Quarterly*, 1933, pp. 97-111.

COXON, A. H., «The Philosophy of Parmenides», *Classical Quarterly*, 1934, pp. 134-144.

DE MARCHI, E., *L'ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate*, Turín, 1905.

EGGERS LAN, C., «Los dos caminos de investigación que podía concebir Parménides», *Filosofía*, 27, Buenos Aires, 1963, pp. 13-28.

FINKELBERG, A., «Parmenides' foundation of the way of truth», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, 1988, pp. 39-67.

GERMANI, G., «Per un'interpretazione delle vie parmenidee», *Annali del dipartimento di filosofia dell'Università di Firenze*, 2, 1986, pp. 3-36.

GÓMEZ-LOBO, A., «Las vías de Parménides», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3, 1977, pp. 269-281.

HERSHBELL, J. P., «Parmenides' Way of Truth and B 16», *Apeiron*, 2, 1970, pp. 1-23.

KENT SPRAGUE, R., «Parmenides: a Suggested Rearrangement of Fragments in the "Way of Truth"», *Classical Philology*, 1955, pp. 124-126.

LINCKE, K., «Zu Parmenides περὶ φύσεως», *Philologus*, 1906, pp. 472-474.

LOEW, E., «Das Lehrgedicht des Parmenides», *Philologische Wochenschrift*, 1928, pp. 605-608.

LOEW, E., «Das Lehrgedicht des Parmenides. Eine Kampfschrift gegen die Lehre Heraklits», *Rheinisches Museum für klassische Philologie*, 1930, pp. 209-214.

LONG, A. A., «The Principles of Parmenides' Cosmogony», *Phronesis*, 1963, pp. 90-107.

MARSONER, A., «La struttura del proemio di Parmenide», *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*, 5, 1976-1978, pp. 127-181.

MARTINELLI, S., *Verità e opinione nel poema di Parmenide*, Milán, 1929.

MOURELATOS, A. P. D., *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*, New Haven, 1970.

MOURELATOS, A. P. D., «Determinacy and Indeterminacy as the Key Contrasts in Parmenides», *Lampas*, 8, 1975, pp. 334-343.

NEHAMAS, A., «On Parmenides' three ways of inquiry», *Deukalion*, 33-34, 1981, pp. 97-111.

ROHATYN, D. A., «A Note on Parmenides B 19», *Apeiron*, 1971, pp. 20-23.

SCHWABL, H., «Sein und Doxa bei Parmenides», *Wiener Studien*, 1953, pp. 50-75.

STEWART, D., «Contraddiction and the way of truth and seeming», *Apeiron*, 14, 1980, 159-165.

SUSEMIHL, F., «Zum zweiten Theile des Parmenides», *Philologus*, 1899, pp. 205-214.

WYATT, W. F., «The root of Parmenides», *Harvard Studies in Classical Philology*, 94, 1992, pp. 113-120.

9. Sobre la ontología

ALBERTELLI, P., «La dottrina parmenidea dell'essere», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie II, 1935, pp. 327-334.

ANSCOMBE, G. E. M., «Parmenides, Mistery and Contradiction», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1968-1969, pp. 125-132.

AUSTIN, S., *Being, bounds and Logic*, Nueva York, 1986.

AUSTIN, S., «Parmenides' reference», *Classical Quarterly*, 40, 1990, pp. 266-267.

AUSTIN, S., «Parmenides: being, bounds and logic», *Ancient Philosophy*, 11, 1991, pp. 393-396.

BAEUMKER, Cl., «Die Einheit des Parmenidischen Seienden», *Jahrbücher für Philologie*, 1886, pp. 541-561.

BARNES, J., «Parmenides and the Eleatic One», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, 1979, pp. 1-21.

BECKER, O., «Drei Bemerkungen zum Lehrgedicht des Parmenides», *Kantstudien*, 1964, pp. 255-259.

BERGK, T., *De Parmenides Veliensis versibus nobilissimis:* οὐ γὰϱ μή ποτε τοῦτ᾽ οὐδαμῆ *usw.*, Diss., Halis, 1867; reeditado en *Kleine philologische Schriften*, Halis, 1886, pp. 72-82.

BICKNELL, P. J., «Parmenides' Refutation of Motion and an Implication», *Phronesis*, 1967, pp. 1-5.

BLOCH, K., «Ueber die Ontologie des Parmenides», *Classica et Medievalia*, 1953, pp. 1-29.

BOUSSOULAS, N., «Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Parménide», *Sophia*, 1958, pp. 211-220; reeditado y ampliado con el título «La structure du mélange dans la pensée de Parménide», *Revue de métaphysique et morale*, 1964, pp. 1-13.

BROECKER, W., «Parmenides' ἀλήθεια», *Hermes*, 106, 1978, pp. 504-505.

BROZSKA, A., *Absolutes Sein. Parmenides*, Münster, 1992.

CASERTANO, G., «Una nuova lettura di Parmenide», en *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli*, 1974, pp. 379-421.

COLLOBERT, C., *L'être de Parménide ou le refus du temps*, París, 1993.

COLOMBO, A., *Il primato del nulla e le origini della metafisica. Per una ricomprensione del pensiero di Parmenide*, Milán, 1972.

COMPOSTA, D., «Essere e fede nei presocratici», *Salesianum*, 1961, pp. 714-722.

COSTANTINEAU, Ph. «La question de la vérité chez Parménide», *Phoenix*, 41, 1987, pp. 217-240.

COVOTTI, A., «Intorno agli attributi dell'essere parmenideo», en *Atti della R. Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 1930, pp. 80-85; reeditado en *I Presocratici*, Nápoles, 1934, pp. 137-141.

CURD, P. K., «Parmenidean monism», *Phronesis*, 36, 1991, pp. 241-264.

DALFEN, J., «"Dasselbe ist Denken und Sein". Ist es dasselbe? Die Ontologie des Parmenides als philologisches Problem», en VV. AA., *Liebe zum Wort*, Berlín, 1993, pp. 13-32.

DI NAPOLI, G., *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, Milán, 1953, pp. 15-37.

DOBROKHOTOV, A. L., «Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Parmenides Zeiten germacht hat?», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 127-142.

DUBARLE, D., «Le poème de Parménide, doctrine du savoir et premier état d'une doctrine de l'être»; *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 1973, pp. 3-34, 697-432.

EGGERS LAN, C., «El tiempo en el poema de Parménides», en C. Eggers Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México, 1984, pp. 113-151.

EGGERS LAN, C., «La vivencia de lo eterno en Parménides», en VV. AA., *Studi di filosofia preplatonica*, Nápoles, 1985, pp. 103-117.

FAGGI, A., «Parmenide di Elea e il concetto dell'Essere», en *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, 1932, pp. 293-308.

FINKELBERG, A., «Parmenides between material and logical monism», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 1988, pp. 1-14.

FRÈRE, J., «Parménide penseur du cosmos», *Deucalion*, 33-34, 1981, pp. 77-86.

FRÈRE, J., «Temps et space selon Parménide», en VV. AA., *L'espace et le temps*, París, 1990, pp. 81-83.

FURLEY, D., «Truth and what survives the elenchos: an idea in Parmenides», en VV. AA., *The criterion of truth*, Liverpool, 1989, pp. 1-12.

FURTH, M., «Elements of Eleatic Ontology», *Journal of the History of Philosophy*, 1968, pp. 111-132.

GADAMER, H. G., «Parmenides oder das Diesseits des Sein», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 143-176.

GARCÍA DÍAZ, A., «La noción del no ente en la filosofía de Parménides», *Dianoia*, 1955, pp. 104-134.

GERMANI, Gl., «Ἀληθείη in Parmenide», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 207-221.
GROARKE, I., «Parmenides' timless universe», *Dialogues*, 24, 1985, pp. 535-541.
GUAZZONI FOÀ, V., «Un ripensamento sulla σφαῖρα di Parmenide», *Giornale di metafisica*, 1966, pp. 344-354.
HEITSCH, E., *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides. Aus dem Problemgeschichte der Aequivocation*, Wiesbaden, 1970.
HERRERO, J., «Materia e idea en el ente de Parménides», *Revista de Filosofía*, 1956, pp. 261-272.
HOELSCHER, U., «Sein und Seiendes bei Parmenides», en *Die Interpretation in der Altertumswissenschaft*, Ansprachen zur Eröffnung des 5. Congress der Fédération Internationale des Association d'Études Classiques (Bonn, 1-6 september, 1969), Bonn, 1971, pp. 123-125.
HUSAIN, M., «The hybris of Parmenides», *Dialogue*, 23, 1983, pp. 451-459.
JONES, B., «Parmenides' "The Way of Truth"», *The Journal of the History of Philosophy*, 1973, pp. 287-298.
KAHN, Ch. H., «The Thesis of Parmenides», *Review of Metaphysics*, 1968-1969, pp. 700-724.
KAHN, Ch. H., «More on Parmenides», *Review of Metaphysics*, 1969-1970, pp. 333-340.
KETCHUM, R. J., «Parmenides on what there is», *Canadian Journal of Philosophy*, 20, 1990, pp. 167-190.
KIRK, G. S., y M. STOKES, «Parmenides' Refutation of Motion», *Phronesis*, 1960, pp. 1-4.
KLOWSKI, J., «Zum Entstehen der Begriffe Sein und Nichts und der Weltentstehungs — und Weltshöpfungstheorien im strengen Sinne», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1967, pp. 121-148 y 225-254.
KLOWSKI, J., «Die Konstitution der Begriffe Nichts und Sein durch Parmenides», *Kantstudien*, 1969, pp. 404-416.
KLOWSKI, J., «Parmenides' Grundlegung seiner Seinlehre B 2-7», *Rheinisches Museum*, 120, 1977, pp. 1-18.
LESZL, W., «Un approccio "epistemologico" all'ontologia parmenidea», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 281-311.
LOCHER, A., «Parmenides. Ein einfacher Anfang von Ontologie und Metaphysik?», *Philosophisches Jahrbuch*, 88, 1981, pp. 356-363.

MALCOLM, J., «On avoiding the void», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 9, 1991, pp. 75-94.
MANSFELD, J., «Parmenides Fr. B 2, 1», *Rheinisches Museum*, 1966, pp. 95-96.
MEIXNER, U., «Parmenides und die Logik der Existenz», *Grazer Philosophische Studien*, 47, 1994, pp. 59-75.
MILLÁN PUELLES, A., «Para una interpretación del ente de Parménides», en *Actas del Primer Congreso Nacional de filosofía argentina*, Mendoza, 1949, II, pp. 830-832.
MILLER, M. H., «Parmenides and the disclusure of being», *Apeiron*, 13, I, 1979, pp. 12-35.
MONTERO, F., «El pensar en la doctrina de Parménides», *Revista de Filosofía*, 1958, pp. 349-361.
MONTERO, F., «Lo ente en la doctrina de Parménides», *Revista de Filosofía*, 1959, pp. 445-463.
MOURELATOS, A. P. D., «Comments on "The Thesis of Parmenides"», *Review of Metaphysics*, 1968-1969, pp. 725-734.
NEBEL, G., «Das Sein des Parmenides», *Der Bund*, 1947, pp. 87-119.
O'BRIEN, D., «Temps et intemporalité chez Parménide», *Études philosophiques,* 1980, pp. 257-272.
PASQUA, H., «L'unité de l'être parménidien», *Revue Philosophique de Louvain*, 90, 1992, pp. 143-155.
PELLETIER, Fr. J., *Parmenides, Plato and the semantics of not-being,* Chicago, 1990.
PHILLIPS, E. D., «Parmenides on the Thought and Being», *The Philosophical Review*, 1955, pp. 546-560.
PORATTI, A. R., «Aspectos de la atemporalidad en el poema de Parménides», *Argos,* 1989, pp. 39-50.
POTAGA, A., «Sein und Werden bei Parmenides», *Philosophia*, 13-14, 1983-1984, pp. 463-467.
RAPPE, G., «"Das Volle ist nämlich die Bemerkung". Zur Ontologie und Erkenntnistheorie des Parmenides und deren aussereuropäischen Parallelen», en VV. AA., *Wege zu einen volleren Realität,* Berlín, 1994, pp. 179-198.
RATH, I. W., «Parmenides als ganzheitlicher Denker», *Conceptus*, 20, 1986, pp. 31-45.
RUGGIU, R., «Unità e molteplicità in Parmenide», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 347-372.
RUGGIU, R., «L'essere e gli enti: unità e molteplicità in Parmenide», en VV. AA., *L'uno e i molti,* Milán, 1990, pp. 83-112.

SCHICK, T., «Check and Spur. Parmenides' Concept of (what) is», *The Classical Journal*, 1965, pp. 170-173.
SCOFIELD, M., «Did Parmenides Discover Eternity?», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1970, pp. 113-135.
SOMIGLIANA, A., «L'uno-Tutto e i versi 31 e 32 del 1° frammento di Parmenide», *Sophia*, 1963, pp. 42-45.
SONSE-MOELLER, V., *Zwiefältige Wahrheit und zeitliches Sein. Eine Interpretation des parmenideischen Gedichts*, Wurzburgo, 1980.
SPANTIDOU, T., «La complémentarité des contraires au poème de Parménide», en VV. AA., *La cultura filosofica della Magna Grecia*, Mesina, 1989, pp. 149-157.
STANNARD, J., «Parmenidean Logic», *The Philosophical Review*, 1960, pp. 526-533.
STOUGH, Ch. L., «Parmenides' Way of Truth, B 8, 12-13», *Phronesis*, 1968, pp. 91-107.
STROHAL, R., «Parmenides und das "Sein"», en VV. AA., *Erkenntnis und Wirklichkeit. Ein* Συμπόσιον γενετλιακόν *mit R. Strohal*, Innsbruck, 1958, pp. 11-24.
TARÁN, L., «Proclus in Parm. 1152, 33 (Cousin) and Parmenides 28 B 3 (Diels-Kranz)», *Classical Philology*, 1967, pp. 194-195.
TRINIDADE SANTOS, J., «Em defensa da identitade», *Euphrosyne*, 14, 1986, pp. 9-36.
TUGWELL, S., «The Ways of Truth», *Classical Quarterly*, 1964, pp. 36-41.
TULLI, M., «Il rapporto di Parmenide con i πολλοί», en VV. AA., *Poesia greca,* Pisa, 1995, pp. 171-187.
UNTERSTEINER, M., «L'essere di Parmenide è οὖλον, non ἕν», *Rivista critica di storia della filosofia*, 1955, pp. 5-23; reeditado en *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, Florencia, 1958, cap. I.
UNTERSTEINER, M., «L'ὁδός di Parmenide come via all'ἐόν», *Studi urbinati*, 1956, pp. 22-69.
UNTERSTEINER, M., «Ancora su Parmenide (Die Fragmente der Vorsokratiker 28 B 8, vv. 5-6)», *Rivista critica di storia della filosofia*, 1965, pp. 51-53.
VERDENIUS, W. J., «Parmenides B 2, 3», *Mnemosynes*, 1962, p. 267.
VITALI, R., «Il φῦν di Parmenide», *Studi urbinati*, 1972, pp. 303-324.

WIESNER, J., «Die Negation der Entstehung des Seienden», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1970, pp. 1-34.
WOLF, E., «Dike bei Anaximander und Parmenides», *Lexis*, 1949, pp. 16-24; incluido también en E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, I, Fráncfort del Meno, 1950.
ZUCCHI, H., «El problema de la nada en Parménides», *Estudios de Filosofía Antigua y Moderna*, 1956, pp. 9-19.

10. Sobre el concepto de *doxa* y sobre la sección del poema dedicada a ello

CALVO, T., «Truth and doxa in Parmenides», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 1977, pp. 245-260.
CHALMERS, W. R., «Parmenides and the Beliefs of Mortals», *Phronesis*, 1960, pp. 5-22.
CLARK, R. J., «Parmenides and Sense-Perception», *Revue des études grecques*, 1969, pp. 14-32.
CROISSANT, J., «Le début de la Doxa de Parménide», en VV. AA., *Mélanges offerts à A. M. Desrousseaux par ses amis et ses élèves*, París, 1937, pp. 99-104.
CURD, P. K., «Deception and belief in Parmenides' Doxa», *Apeiron*, 25, 1992, pp. 109-133.
D'AVINO, R., «Parmenide e il linguaggio (B 8, 53-54)», *Helikon*, 1965, pp. 269-317.
DIELS, H., «La "parvenza" in Parmenide», *Atene e Roma*, 1899, pp. 1-5.
HEITSCH, E., «Das Wissen des Xenophanes», *Rheinisches Museum*, 1966, pp. 193-235.
HEITSCH, E., «Evidenz und Wahrscheinlichkeitsaussagen bei Parmenides», *Hermes*, 1974, pp. 411-419.
LEVI, Ad., «Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della δόξα», *Athenaeum*, 1925, pp. 269-287.
LEVI, Ad., «Sul pensiero di Senofane, sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della δόξα», *Athenaeum*, 1925, pp. 13 y ss.
LOWIT, A., «Que signifient les δοκοῦντα du Poème de Parménide», *Heidegger Studien*, 11, 1995, pp. 123-149.
MACKENZIE, M. M., «Parmenides' dilemma», *Phronesis*, 27, 1982, pp. 1-12.
MARKET, O., «La vía de la opinión», *Revista de Filosofía*, 1961, pp. 85-89.

Minar, E. L., «Parmenides and the World of Seeming», *American Journal of Philology*, 1949, pp. 41-55.

Montero Moliner, F., «La realidad de las apariencias según Parménides de Elea», *Revista de Filosofía*, 1959, pp. 3-10.

Pimenta-Marques, M., «A dóxa de Parmênides», en VV. AA., *Anais da VI reunião anual da SBEC 1991*, Bello Horizonte, 1992, pp. 33-39.

Stallmach, J., «Der Mensch zwischen Schein und Sein. Zum anthropologischen Motiv im parmenideischen Denken», en VV. AA., *Gnomosyne. Festschrift für Walter Marg*, Múnich, 1981, pp. 239-250.

11. Sobre las doctrinas astronómicas y biológicas presentes en el poema

Apelt, E. F., *Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura*, Jenae, 1856.

Berger, H., «Die Zonenlehre des Parmenides», *Berichte der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, 1895, pp. 57-108.

Bicknell, P. J., «Parmenides Fragment 10», *Hermes*, 1968, pp. 269-271.

Bollack, J., «La cosmologie parménidienne de Parménide», en VV. AA., *Herméneutique et ontologie*, París, 1990, pp. 17-53.

Cervenka, J., «Dos elementos en la parte cosmológica del poema de Parménides» (en checo), *Listy Filologické*, 1948, pp. 124-128.

Cubells, F., «Método y ciencia en el poema de Parménides», *Anales del Seminario de Valencia*, 2, 1961, pp. 265-322.

Döring, A., «Das Weltsystem des Parmenides», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1894, pp. 161-177.

Finkelberg, A., «The cosmology of Parmenides», *American Journal of Philology*, 107, 1986, pp. 303-317.

Fresa, A., «Parmenide di Elea e la teoria delle zone celesti e terrestri», en *Atti dell'Accademia Pontiniana*, 1962-1963, pp. 263-374.

Gaudron, E., «Pour l'interprétation de la pensée préaristotélicienne: à propos de Parménide», *Laval théologique et philosophique*, 1946, pp. 59-73.

Guazzoni Foà, V., «Per l'interpretazione di ἀΐδηλος nel fr. 10 di Parmenide», *Giornale di metafisica*, 1964, pp. 558-562.

GUAZZONI FOÀ, V., «Quid de rerum naturae scientia Parmenides senserit», *Giornale di metafisica*, 1970, pp. 47-52.

HERSCHBELL, J. P., «Parmenides' way of truth and B 16», en VV. AA., *Essays in ancient Greek philosophy*, Albany, 1983, pp. 125-66.

KEMBER, O., «Right and Left in the Sexual Theories of Parmenides», *Journal of Hellenic Studies*, 1971, pp. 70-79.

KNIGHT, Th. S., «Parmenides and the Void», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1958-1959, pp. 524-528.

LLOYD, G. E. R., «Parmenides' Sexual Theories», *The Journal of Hellenic Studies*, 1972, pp. 178-179.

MEDICUS, F., «Zur Physik des Parmenides», en VV. AA., *Philosophische Abhandlungen M. Heinze zum 70. Geburtstag gewidmet,* Berlín, 1906, pp. 137-145.

MONDOLFO, R., «La prima affermazione della sfericità della terra», *Rendiconti dell'Accademia delle Scienze di Bologna, Classe di scienze morali,* 1938; reeditado con una apostilla inédita en R. Mondolfo, *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Nápoles, 1964, pp. 101-107.

MUGLER, Ch., *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes,* París, 1953.

POPPER, K. R., «How the moon might throw some of her light upon the Two Ways in Parmenides», *Classical Quarterly*, 42, 1992, pp. 12-19.

TANNERY, P., «La physique de Parménide», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1884, pp. 264-292.

TARRANT, H., «The conclusion of Parmenides' poem», *Apeiron*, 17, 1983, pp. 73-84.

SIEGEL, R. E., «Parmenides and the Void. (Some Comments on the Paper of Thomas S. Knight)», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1961-1962, pp. 264-266.

VERDENIUS, W. J., «Parmenides' Conception of Light», *Mnemosyne*, 1949, pp. 116-131.

12. Inspiraciones teológicas y relación con las religiones y las mitologías

ARRIGHETTI, G., «L'eredità dell'epica in Parmenide», en VV. AA., *Festschrift für Robert Muth*, Innsbruck, 1983.

BLANK, D. L., «Faith and persuasion in Parmenides», *Classical Antiquity*, 1, 1982, pp. 167-177.

Bodin, J. E., «The Vision of Parmenides», *The Philosophical Review*, 1943, pp. 478-589.

Bowra, C. M., «The Proem of Parmenides», *Classical Philology*, 1937, pp. 97-112; reeditado en *Problems in the Greek Poetry*, Oxford, 1953, pp. 38-53.

Burkert, W., «Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras», *Phronesis*, 1969, pp. 1-30.

Capizzi, A., «Eliadi, Meleagridi, Pandionidi. Osservazioni sulla metafora mitica in Parmenide», *Quaderni urbinati di cultura classica*, 32, 1979, pp. 149-160.

Conio, C., «Parmenidismo ed eraclitismo nel budhismo indiano», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1968, pp. 470-483.

Cordero, N. L., «Le vers 1, 3 de Parménide. La déesse conduit l'égard du tout», *Revue de Philologie*, 1982, pp. 159-179.

Cordero, N. L., «La déesse de Parménide, maîtresse de philosophie», en VV. AA., *La naissance de la raison en Grèce*, París, 1990, pp. 207-214.

Cornford, F. M., *Principium sapientiae*, Cambridge, 1952, pp. 117-121.

Coulobaritis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, París, 1986.

Deichgräber, K., «Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines lehrgedicht», *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, Geistes – und sozialwissenschaftliche Klasse, 1958, 11.

Disandro, C. A., «Otra vez el proemio de Parménides», *Estudios Teológicos y Filosóficos*, 1961, pp. 121-128.

Dolin, E. F., «Parmenides and Hesiod», *Harvard Studies in Classical Philology*, 1962, pp. 93-98.

Francotte, A., «Les disertes juments de Parménide», *Phronesis*, 1958, pp. 83-94.

Frère, J., «Dike, Eros, Ananke. Autour des dieux parménidiens», *Études philosophiques*, 1985, pp. 459-470.

Gigante, M., «Visitò Parmenide l'Heraion alla foce del Sele?», *La parola del passato*, 45, 1990, pp. 37-41.

Gilbert, O., «Die δαίμων des Parmenides», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1907, pp. 25-45.

Gómez-Lobo, A., «Retractation sobre el proemio de Parménides», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 7, 1981, pp. 253-260.

Havelock, E. A., «Parmenides and Odysseus», *Harvard Studies in Classical Philology*, 1958, pp. 133-143.
Heinrich, Kl., *Parmenides und Jona*, Fráncfort del Meno, 1966.
Hinze, O. M., «Parmenides Auffahrt zum Licht und der tantrische Yoga», *Symbolon*, 1971, pp. 53-79.
Imbraguglia, G., *Teoria e mito in Parmenide*, Génova, 1979.
Jaeger, W., *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.
Klaus, H., *Parmenide e Giona*, Nápoles, 1988.
Klibansky, R., «The Proem of Parmenides», *Mediaeval and Renaissance Studies*, 2, 1939-1940.
Klibansky, R., «The Rock of Parmenides», *Mélanges de science réligieuse*, 1941-1943, pp. 178-187; reeditado en *Mediaeval and Renaissance Studies*, 2, 1945.
Loew, E., «Die Götterwesen bei Parmenides», *Philologische Wochenschrift*, 1930, pp. 620-624.
McLean, G., «Contemplazione e realtà. Le radici pagane della mistica cristiana nella metafisica di Parmenide», *Il Nuovo Areopago*, 2, 1, 1983, pp. 144-161.
Meijer, P. A., «Parmenides fr. 1 of "Hoe maak ik een mythe"», *Lampas*, 17, 1984, pp. 142-161.
Miller, E. L., «Parmenides the Prophet?», *Journal of the History of Philosophy*, 1968, pp. 67-69.
Northrup, M. D., «Hesiodic personifications in Parmenides A 37», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 110, 1980, pp. 223-232.
Owen, G. E. L., «Eleatic Questions», *Classical Quarterly*, 1960, pp. 84-102.
Pfeiffer, H., *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedicht in der epischen Tradition*, Bonn, 1975.
Prier, R. A., «The critics on light and Parmenides», *Platon*, 31, 1979, pp. 268-278.
Pugliese Carratelli, G., «La θεά di Parmenide», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 337-346.
Sassi, M. M., «Parmenide al bivio. Per l'interpretazione del Proemio», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 383-396.
Schwabl, H., «Zur Theogonie bei Parmenides und Empedokles», *Wiener Studien*, 1957, pp. 278-289.
Schwabl, H., «Hesiod und Parmenides. Zur Formung des parmenideischen Prooimions (28 B 1)», *Rheinisches Museum*, 1963, pp. 134-142.

SOLOMON, J. H. M., «Parmenides and the Gurus», *Platon*, 30, 1978, pp. 157-173.
SOMIGLIANA, A., «Le figurazioni allegoriche del "Proemio" di Parmenide», *Sophia*, 1965, pp. 301-310.
STAAL, J. F., «Parmenides and the Indian Thought», *Philosophical Quarterly* (India), 1955, pp. 81-106.
TARRANT, H., «Parmenides Bl. 3. Text, context and interpretation», *Antichthon*, 10, 1976, pp. 1-7.
TOWNSLEY, A. L., «Parmenides' religious vision and aesthetics», *Athenaeum*, 53, 1975, pp. 343-351.
TOWNSLEY, A. L., «Some comments on Parmenidean eros», *Eos*, 64, 1976, pp. 153-161.
WHITTAKER, J., *God Time Being, Two Studies on Trascendental Tradition in Greek Philosophy*, Oslo, 1971 (el primero de los dos estudios es sobre Parménides).
WOO, K. Y. P., *Begriffsgeschichtlicher Vergleich zwischen tao,* ὁδός *und* λόγος *bei Chuang-tsu, Parmenides und Heraklit*, Múnich, 1969.
ZEPPI, S., «La concezione parmenidea della limitatezza spaziale dell'ente e la teologia parmenidea», en *Studi sulla filosofia presocratica*, Florencia, 1962.

13. Problemas gnoseológicos y lógicos

ANDRIOPOULOS, D. Z., «Parmenides Fragment B 16 and his Theory of Perceiving and Knowing», en *Actes de la XIIe Conférence Eirene, Bucarest & Amsterdam*, 1972, pp. 553-561.
AUSTIN, S., *The method of Parmenides*, Texas, Austin, 1979.
BEDOYA, O., «Verdad y opinión. Estudio gnoseológico del poema *Sobre la naturaleza* de Parmenides», *Franciscanum*, Bogotá, 1965, pp. 261-262.
BOS, A. P., «Parmenides' onthullingen over denken en sprechen», *Philosophia Reformata*, 47, 1982, pp. 155-178.
BURONI, G., «Dell'essere e del conoscere. Studi su Parmenide, Platone e Rosmini», *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino*, 1877, pp. 297-528; 1878, pp. 513-708.
CASERTANO, G., *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Nápoles, 1978.
CLASSEN, C. J., «Licht und Dunkel in der frühgriechischen Philosophie», *Studium Generale*, 1965, pp. 97-116.

Dauriac, L., «Les origines logiques de la doctrine de Parménide», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1883, pp. 533-536.

De Rijk, L. M., «Did Parmenides reject the sensible world?», en VV. AA., *Graceful Reason*, Toronto, 1983, pp. 73-84.

Ellis, R., «Some Suggestions on Diels' *Poetarum philosophorum fragmenta* (Parmenides fragm. 16, 1, 2)», *The Classical Review*, 1902, pp. 269-270.

Finkelberg, A., «Like by like' and two reflections of reality in Parmenides», *Hermes*, 114, 1986, pp. 405-412.

Fritz, K. von, «Νοῦς, νοεῖν and their Derivatives in Presocratic Philosophy (excluding Anaxagoras), I. From the Beginnings to Parmenides», *Classical Philology*, 1945, pp. 223-242.

Goldin, O., «Parmenides on possibility of thought», *Apeiron*, 26, 1993, pp. 19-35.

Heitsch, E., «Parmenides», *Gymnasium*, 84, 1977, pp. 1-18.

Heitsch, E., *Parmenides und die Anfange der Erkenntniskritik und Logik*, Auer, 1979.

Hintikka, J., «Parmenides cogito agreement», *Ancient Philosophy*, 1, 1980-1981, pp. 5-16.

Klowski, J., «Zum Entstehen der logischen Argumentation», *Rheinisches Museum für Philologie*, 1970, pp. 111-141.

Karayannis, G., «Parménide d'Élée et la fondation de la science», *Philosophia*, 17-18, 1987-1988, pp. 258-271.

Kuspit, D. B., «Parmenidean Tendencies in the epoché», *Review of Metaphysics*, 1964-1965, pp. 739-770.

Lesher, J. H., «Parmenides' critique of thinking. The poluderis elenchos of Fragment 7», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984, pp. 1-30.

Loew, E., «Die Bedeutung des Berichtes bei Sextus für die Heraklitforschung», *Wiener Studien*, 1917, pp. 234-238.

Loew, E., «Ein Beitrag zum heraklitischen-parmenideischen Erkenntnisproblem», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1918, pp. 63-90 y 125-152.

Loew, E., «Das Verhältnis von Logik und Leben bei Parmenides», *Wiener Studien*, 1935, pp. 1-37.

Mugler, Ch., «Der Schatten des Parmenides», *Hermes*, 103, 1975, pp. 144-154.

Philip, J. A., «Parmenides' Theory of Knowledge», *Phoenix*, 1958, pp. 63-66.

Prier, R. A., *Structure and Symbol in Heraclitus and Parmenides. Toward a Reconstruction of an Archaic Logic*, Diss., New Haven, 1970.

Ralfs, G., «Der Satz vom Widerspruch bei Parmenides», en VV. AA., *Lebensformen des Geistes. Vorträge und Abhandlungen*, hrsg. von H. Glockner, Colonia, 1964, pp. 7-29.

Robinson, T. M., «Parmenides on the ascertainment of the real», *Canadian Journal of Philosophy*, 4, 1975, pp. 623-633.

Rossetti, L., «Le aporie di Parmenide», *Logos*, 1974, pp. 171-176.

Somigliana, A., «Come interpretare in Parmenide l'equivalenza tra sentire e pensare», *Sophia*, 1969, pp. 83-86.

Tarán, L., «El significado de νοεῖν en Parménides», *Anales de Filología Clásica*, 1959, pp. 122-130.

Vitali, R., «Il νόος di Parmenide», *Vichiana*, 1969, pp. 227-251.

Vlastos, G., «Parmenides' Theory of Knowledge», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1946, pp. 66-77.

Welzk, S., *Die Einheit der Erfahrung. Eine Interpretation der parmenideischen Fragmente*, Múnich, 1976.

Wisniewski, B., «La théorie de la connaissance de Parménide», *Studi italiani di filologia classica*, 1963, pp. 199-204.

14. Onomatología y semántica

Detel, W., «Zeichen bei Parmenides», *Zeitschrift für Semiotik*, 4, 1982, pp. 221-239.

Eggers Lan, C., «Die ὁδὸς πολύφημος der parmenideischen Wahrheit», *Hermes*, 1960, pp. 376-379.

Graeser, A., «Parmenides über Sagen und Denken», *Museum Helveticum*, 34, 1977, pp. 145-155.

Jantzen, J., *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, Múnich, 1976.

Karakulalow, W. W., «Die ersten griechischen Philosophen über die Rolle der Sprache in der Erkenntnis», *Altertum*, 1971, pp. 204-215.

Loew, E., «Ὄνομα und ὀνομάζειν bei Parmenides», *Philologische Wochenschrift*, 1925, pp. 666-668.

Lorite Mena, J., «Parménide. La parole entre la vérité et le soupçon», *Revue de métaphysique et de morale,* 83, 1978, pp. 289-307.

Luther, W., «Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache», *Gymnasium*, 1958, pp. 75-107.

MASON, R., «Parmenides and language», *Ancient Philosophy,* 8, 1988, pp. 258-271.
MILLER, F. D., «Parmenides on mortal belief», *Journal of the History of Philosophy,* 15, 1977, pp. 253-265.
OWENS, J., «Naming in Parmenides», en VV. AA., *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation,* Assen van Gorcum 1975, pp. 16-25.
PRIER, R. A., *Structure and Symbol in Heraclitus and Parmenides. Toward a Reconstruction of an Archaic Logic,* Diss., New Haven, 1970.
ROSSI, A. C., «Parménides y la continuidad simple del ser», *Seminarium,* 1, 1987, pp. 20-25.
STEFANINI, L., «Essere e immagine in Parmenide», *Giornale critico della filosofia italiana,* 1952, pp. 35-69.
TRAGLIA, A., «Per la storia dei termini ὄνομα e ῥῆμα e sul valore di ὄνομα, λόγος ed ἔπος in Eraclito e Parmenide», en VV. AA., *Contributi,* publicado por el Istituto di Storia della filosofia dell'Università di Bari, Trani, 1955, pp. 147-161.
VERDENIUS, W. J., «Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides», I, *Phronesis,* 1966, pp. 81-98; II, *Phronesis,* 1967, pp. 99-117 (esta segunda parte se ocupa de Parménides).
WOODBURY, L., «Parmenides on Names», *Harvard Studies in Classical Philology,* 1958, pp. 145-160.

15. Influencia y suerte de Parménides en el mundo antiguo

BAECHLI, A., «Parmenides über die Meinungen der Sterblichen», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 30, 1983, pp. 41-58.
BALDWIN, B., «Parmenides in Byzantium», *Liverpool Classical Monthly,* 15, 1990, pp. 65-83.
BLOCK, I., «Plato, Parmenides, Ryle and Exemplification», *Mind,* 1964, pp. 417-422.
BOEDER, H., «Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens», *Philosophisches Jahrbuch,* 1966-1967, pp. 30-77.
BRÖCKER, W., «Gorgias contra Parmenides», *Hermes,* 1958, pp. 425-440.
BUX, E., «Gorgias und Parmenides», *Hermes,* 1941, pp. 393-407.
CASERTANO, G., «Astrazione ed esperienza. Parmenide e Protagora», *La parola del passato,* 43, 1988, pp. 61-80.

Cassin, B., «Gorgias critique de Parménide», en VV. AA., *Gorgia e la sofistica. Atti del Convegno Internationale*, Lentini-Catania, 1985, pp. 299-310.

Champlin, M. W., «Oedipus Tyrannus and the Problem of Knowledge», *The Classical Journal*, 1969, pp. 337-345.

Cherniss, H. F., «Parmenides and the "Parmenides" of Plato», *The American Journal of Philology*, 1932, pp. 122-138.

Cilento, V., «Parmenide in Plotino», *Giornale critico della filosofia italiana*, 1964, pp. 194-203; ahora en *Saggi su Plotino*, Milán 1973.

De Corte, M., «Parménide et la sophistique», en VV. AA., *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Lovaina, 1955, pp. 47-58.

Dubarle, D., *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas*, París, 1986.

Ducci, E., «Il τὸ ἐόν parmenideo nella interpretazione di Simplicio», *Angelicum*, 1963, pp. 173-194 y 313-327.

Ducci, E., «Il τὸ ἐόν parmenideo nell'interpretazione di Filopono», *Rassegna di scienze filosofiche*, 1964, pp. 253-300.

Falus, R., «Parmenides – Interpretationen», en *Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae*, 1960, pp. 267-294.

Ferguson, J., «Sun, Line and Cave again», *Classical Quarterly*, 1963, pp. 188-193.

Frenkian, A. M., *Études de philosophie présocratique*, II. *La philosophie comparée: Empédocle d'Agrigent, Parménide d'Élée*, París, 1937.

Frenkian, A. M., «Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin», *Rivista clasica*, Bucarest, 1943, pp. 11-50.

Giannantoni, G., «Il frammento 1 di Protagora in una nuova testimonianza platonica», *Rivista critica di storia della filosofia*, 1960, pp. 227-237.

Held, Kl., «Zur Vorgeschichte des ontologisches Gottesbeweises. Anselm und Parmenides», *Perspektiven der Philosophie*, 9, 1983, pp. 217-233.

Heitsch, E., «Erscheinung und Meinung, Platons Kritik an Protagoras als Selbskritik», *Philosophisches Jahrbuch*, 1968, pp. 23-26.

Heitsch, E., «Ein Buchtiteldes Protagoras», *Hermes*, 1969, pp. 292-296.

Heitsch, E., «Sein und Gegenwart im frühgriechischen Denken», *Gymnasium*, 1971, pp. 421-437 (sobre la relación entre Parménides y Protágoras).

Hershbell, J. P., «Plutarch and Parmenides», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1972, pp. 193-208.

Isnardi Parente, M., «Il Parmenide di Plutarco», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 207-221.

Iwasaki, Ch., «The Law of Contradiction and the Logic of Movement in Aristotle», *Journal of Classical Studies*, 1958, pp. 68-82.

Klowski, J., «Antwortete Leukip Melissos oder Melissos Leukip?», *Museum Helveticum*, 1971, pp. 65-71.

Knight, Th. St., *Beyond Parmenides: the Problem of Non-Being. An Ontological Essay Developing Some Implications of Plato's Distinction between Absolute and Relative Non-Being*, Diss., Syracuse University, 1956.

Kolschitter, S., «Parmenides and Empedocles in Porphyry's History of Philosophy», *Hermathena*, 150, 1991, pp. 43-53.

Kösters, K., *Das parmenideische Sein im Verhältniss zur platonischen Ideenlehre*, Viersen, 1901.

La Croce, E., «Empedocles' Sphairos and Parmenidean legacy», *Platon*, 33, 1980-1981, pp. 114-122.

Laks, A., «Parménide dans Théophraste, "De sensibus" 3-4», *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 262-280.

Laks, A., «"The more" and "The full": on the reconstruction of Parmenides' theory of sensation in Theophrastus "De sensibus" 3-4», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 8, 1990, pp. 1-18.

Lebedev, A. V., «Orpheus, Parmenides or Empedocles? The Aphrodite verses in the Naassene treatise of Hyppolitus' Elenchos», *Philologus*, 138, 1994, pp. 24-31.

Liebrucks, B., *Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus*, Fráncfort del Meno, 1949.

Martin, W., «Amatorius 756 E-F, Plutarck's Citation of Parmenides and Hesiod», *American Journal of Philology*, 1969, pp. 183-200.

Morrison, J. S., «Parmenides and Er», *The Journal of Hellenic Studies*, 1955, pp. 59-68.

Mortley, R. J., «Plato's Choice and the Sphere», *Revue des Études Grecques*, 1969, pp. 342-345.

Owen, G. E. L., «Plato and Parmenides on the Timeless Present», *The Monist*, 1966, pp. 317-340.

O'BRIEN, D., «Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin», en VV. AA., *Études sur le «Sophiste» de Platon*, Nápoles, 1991, pp. 317-364.

O'BRIEN, D., «Non-being in Parmenides, Platon and Plotinus», en VV. AA., *Modem thinkers and ancient thinkers*, Londres, 1993, pp. 1-26.

PACI, E., «La dialettica in Platone», *Rivista di filosofia*, 1958, pp. 134-153.

PECK, A., «Plato versus Parmenides», *The Philosophical Review*, 1962, pp. 159-184.

POMILIO, E., «La fortuna di Parmenide dall'antichità ad oggi», *Maia*, 1953, pp. 125-147.

PRÉCHAC, F., «Sénèque et Parménide. (Note critique sur Sénèque, ad Lucil. 88, 44)», *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 1935, 9, pp. 88-89.

RAMNOUX, C. (ed.), *Parménide et ses successeurs immédiates*, Mónaco, 1979.

RYLE, G., «Plato's Parmenides», *Mind*, 1939, pp. 129-151 y 302-325.

SAINATI, V., «Tra Parmenide e Protagora. Le premesse storiche della logica greca», *Filosofia*, 1965, pp. 49-110.

SALTZER, W. G., *Parmenides, Leukippos und die Grundlegung der epikureischen Physik und Ethik*, Diss., Fráncfort, 1964.

SIDER, D., «Confirmation of two "conjectures" in the Presocratics. Parmenides B 12 and Anaxagoras B 15», *Phoenix*, 33, 1979, pp. 67-69.

SOLMSEN, Fr., «Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's "Symposium"», *American Journal of Philology*, 1971, pp. 62-70.

SPRAGUE, R. K., «Parmenides' Sail and Dionysodorus' Ox», *Phronesis*, 1967, pp. 91-98.

STEIGER, K., «Die Kosmologie des Parmenides und Empedokles», *Oikumene*, 5, 1986, pp. 173-236.

STEVENS, A., *Postérité de l'être: Simplicius interprète de Parménide*, Bruselas, 1990.

SZABO, A., «Die Philosophie der Eleaten und der Aufhau von Euklids Elementen», *Philosophia*, 1971, pp. 195-228.

TILGHMAN, B. R., «Parmenides, Plato and Logical Atomism», *Southern Journal of Philosophy*, Memphis, 1969, pp. 151-160.

VIOLA, C., «À propos d'un fragment du Poème de Parménide cité par Clément d'Alexandrie», *Bulletin de la Société Internatio-*

nale pour l'étude de la philosophie médiévale, 26, 1984, pp. 90-92.

WHITROW, G. J., «The Epistemological Foundation of Natural Philosophy», *Philosophy*, 1946, pp. 5-28.

16. Actualidad de Parménides

ALBERT, H., «Zum Lehrgedicht des Parmenides», *Der altsprachliche Unterricht*, 2, 1969, pp. 30-50.

BERTI, E., «Hegel und Parmenides, oder: Warum es bei Parmenides noch keine Dialektik gibt», en VV. AA., *Hegel und die antike Dialektik*, Fráncfort del Meno, 1990, pp. 65-83.

CAMPBELL, R., «Sur une interprétation de Parménide par Heidegger», *Revue internationale de philosophie*, 1951, pp. 390-399.

CAVARERO, A., *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, Trento, 1984.

CHESTOV, L., *Parménides encadenado* (en ruso): trad. griega, «Παρμενίδης δεσμώτης», *Logos*, 1931, pp. 17-87; trad. francesa, «Parménide enchaîné», en *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, París 1938.

CONSTANTINEAU, P., *Parmenides und Hegel über das Sein. Zur Interpretation des Anfangs der Hegelschen Logik*, Heidelberg 1984.

DALFEN, J., «Parmenides, der Vorsokratiker oder: nicht der Philosoph schafft die Probleme, sondern seine Interpreten», *Philologus*, 138, 1994, pp. 194-214.

DE SANTILLANA, G., «Prologo a Parmenide», *De Homine*, 22-23, 1967, pp. 3-50.

FERRARA, V. J., «Some Reflections on the Being-Thought Relationship in Parmenides, Anselm and Hegel», *Analecta Anselmiana*, 1972, pp. 95-111.

FOTI, V. M., «Alétheia and oblivions field. On Heidegger's Parmenides», en VV. AA., *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and continental thought*, Albany 1992.

FRINGS, M. S., «Heidegger's lectures on Parmenides and Heraclitus», *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 22, 1991, pp. 197-199.

GEIER, M., *Das Sprachspiel der Philosophen. Von Parmenides bis Wittgenstein*, Rowohlt, 1989.

GIANNINI, C., «Parmenide, Heidegger e S. Tommaso», en VV. AA., *Sapientia Aquinatis*, I. *Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis*, Romae, 1955, pp. 482-388.

GOFF, R., «Saying and Being with Heidegger and Parmenides», *Man World*, 1972, pp. 62-78.

GUAZZONI FOÀ, V., *Attualità dell'ontologia eleatica*, Turín, 1961, pp. 35-76.

JASPERS, K., *Die grossen Philosophen*, I, Múnich, 1957, pp. 640-655.

KETCHUM, R. J., «A note on Barnes' Parmenides», *Phronesis*, 38, 1993, pp. 95-97.

LAFRANCE, V., «Las múltiples lecturas del poema de Parménides», *Méthexis*, 5, 1992, pp. 5-27.

LEVI, Ad., «Parmenide, Platone, la scienza moderna e il problema dell'intelligibilità dell'esperienza», *Scientia*, 1948, pp. 79-82.

LOWIT, A., «Le principe de la lecture heideggerienne de Parménide», *Revue de philosophie ancienne*, 4, 1986, pp. 163-210.

MATHIEU, V., «Parmenide e Bradley», en *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 1958, pp. 67-81.

MIGLIORI, M., «Un nuovo e diverso ritorno a Parmenide», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 83, 1991, pp. 321-338.

MORÉ, R. E., «Parménides y el ser», *Anuario Filosófico*, 1973, pp. 97-115.

MORRA, G. Fr., «Carabellese e Heidegger interpreti di Parmenide», en VV. AA., *Giornate di studi carabellesiani*, Génova, 1964, pp. 207-221.

PETITT, Ph., «Parmenides and Sartre», *Philosophical Studies*, 1968, pp. 161-184.

PHELAN, G. B., «The Being of Creatures: St. Thomas' Solution of the Dilemma of Parmenides and Heraclitus», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1957, pp. 118-125.

RAINER, M., «Heidegger liest Parmenides», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 15, 3, 1990, pp. 1-15.

RECKERMANN, A., «Nietzsche und Parmenides», *Philosophisches Jahrbuch*, 89, 1982, pp. 325-346.

RICCI GAROTTI, L., «Parmenide B 3 e 6 (D.-K.) in alcune interpretazioni heideggeriane», *Studi urbinati*, 1961, pp. 160-172.

SANDERS, V., *Der Idealismus des Parmenides*, Múnich, 1910.

SAUVAGE, M., *Parménide ou la sagesse impossible*, París, 1973.

SCHLUETER, J., *Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratikerforschung*, Bonn, 1979.

SCHLÜSSER, I., «Heidegger e i presocratici: Anassimandro, Eraclito e Parmenide», en VV. AA., *Heidegger in discussione*, Milán, 1992, pp. 223-241.
SOMVILLE, P., «Hypotyposes parménidiennes», *Tijdschrift voor Philosophie*, 1970, pp. 488-493.
SOMVILLE, P., *Parménide d'Élée. Son temps et le nôtre. Un chapitre d'histoire des idées*, París, 1976.
STACE, W. T., «The Parmenidean Dogma», *Philosophy*, 1949, pp. 195-204.
VICK, G. R., «Heidegger's Linguistic Rehabilitation of Parmenides' "Being"», *American Philosophical Quarterly*, 1971, pp. 139-150.
WAHL, J., «Heidegger, Parménide, Sophocle», *Monde nouveau*, 1956, 99, pp. 37-57; 100, pp. 46-73.

17. Discusión sobre el «retorno a Parménides»

BACCHIN, G. R., «Intero metafisico e problematicità pura», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1965, pp. 305-321.
BAUSOLA, A., «Sul problema del divenire», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1965, pp. 271-277.
BERTI, E., «Il valore "teologico" del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1968, pp. 1-24.
BERTI, E., «Sulla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione. Discussione con E. Severino», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1969, pp. 9-16.
BOCCANEGRA, A., «Tratti oscuri nel "Sentiero del Giorno". (Nota sul neoparmenidismo di E. Severino)», *Sapienza*, 1967, pp. 504-510.
BONTADINI, G., «Σῴζειν τὰ φαινόμενα», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1964, pp. 439-468.
BONTADINI, G., «Postilla», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1965, pp. 619-622.
BONTADINI, G., «Postilla», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1966, pp. 497-500.
BONTADINI, G., «Dialogo di metafisica», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1969, pp. 1-8.
COLOMBO, A., *Il primato del nulla e le origini della metafisica. Per una ricomprensione del pensiero di Parmenide*, Milán, 1972.

Cristaldi, R. V., «L'eternità dell'essere. Dialogo con E. Severino», *Teoresi*, 1967, pp. 169-179.

Ferrari, M. V., «Partendo da Parmenide», *Sapienza*, 45, 1992, pp. 421-424.

Giacon, C., «Ritornare a Parmenide», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1964, pp. 469-485.

Hoffmann, Th. S., «"Alles ist voll von Sein". Emanuele Severinos Rückgriff auf Parmenides und die Ueberwindung des Nihilismus», *Wiener Jahrbücher von Philosophie*, 25, 1993, pp. 163-186.

Mancini, I., *Filosofia della religione*, Roma 1968, pp. 364-369.

Nicoletti, E., «Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1965, pp. 284-304.

Penati, G., «Appunti metodologico-critici circa il contenuto del senso dell'essere», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1965, pp. 278-283.

Ponticelli, L., «Annotazioni ad alcune temi metafisiche di E. Severino», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1965, pp. 848-862.

Ponticelli, L., «Interrogativi circa alcuni temi metafisici neoclassici», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1966, pp. 486-496.

Severino, E., «Ritornare a Parmenide», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1964, pp. 137-165; ahora en *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972, pp. 13-66.

Severino, E., «Ritornare a Parmenide (poscritto)», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1965, pp. 559-618; en *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972, pp. 67-148.

Severino, E., «La filosofia nel mondo d'oggi», *Giornale di metafisica*, 1965, pp. 724-725; en *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972, pp. 149-151.

Severino, E., «Il sentiero del Giorno», *Giornale critico della filosofia italiana,* 1967, pp. 12-65; en *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972, pp. 163-224.

Severino, E., «Risposta ai critici», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1968, pp. 349-76; en *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972, pp. 341-375, con una «Nota», pp. 374-375.

Severino, E., «La terra e l'essenza dell'uomo», *Giornale critico della filosofia italiana,* 1968, pp. 339-400; en *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972, pp. 225-298.

Sirchia, F., «Ritornare a Parmenide o ai Megarici?», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1965, pp. 322-326.

VII. Nuevas perspectivas tras las excavaciones sistemáticas en Velia

1. Historia de Velia antigua a la luz de los recientes descubrimientos

BREGLIA, L., «Notizie sulla monetazione arcaica di Velia», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 227-240.
CORDANO, F., «Il tipo del leone su alcune monete di Velia e di città d'Asia», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 249-251.
EBNER, P., «L'errore di Alalia e la colonizzazione di Velia nel responso delfico», *Rassegna storica salernitana*, 1962, pp. 3-44.
EBNER, P., «Senofane a Velia», *Giornale di metafisica*, 1964, pp. 797-812.
EBNER, P., «Nuove epigrafi di Velia», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 336-341.
EBNER, P., «Le monete di Velia», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 342-365.
GALLO, G., «I bolli su mattoni di Velia», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 366-377.
GIGANTE, M., «Il logos erodoteo sulle origini di Velia», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 295-317.
GIGANTE, M., «Senofane e "La colonizzazione di Elea"», *La parola del passato*, 1970, 130-132 , pp. 236-240.
GUARDUCCI, M., «Note critiche e filologiche», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 279-294.
GUARDUCCI, M., «Nuovi cippi sacri a Velia», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 252-261.
LEPORE, E., «Elea e l'eredità di Sibari», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 255-278.
LEPORE, E., «Strutture della colonizzazione focea in Occidente», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 19-54.
MARTIN, R., «Le problème de l'appareil polygonal à Vélia», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 93-107.
MOREL, J.-P., «Les Phocéens en Occident», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 378-420.
MOREL, J.-P., «Sondages sur l'acropole de Vélia. Contribution à l'étude des premiers temps de la cité», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 131-145.
MUSTI, D., «Le fonti per la storia di Velia», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 318-335.

NAPOLI, M., «La ricerca archeologica di Velia», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 191-226.

NAPOLI, M., «Intorno alla pianta di Velia», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 226-235.

NEUTSCH, B., «Neue archäologische Untersuchungen am Südhang der Akropolis von Elea», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 146-152.

PANEBIANCO, V., «Il commercio italiota dalla colonizzazione focea di Velia alla fondazione etrusca di Capua», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 241-254.

PANEBIANCO, V., «Momenti e problemi di storia eleate nell'età di Pericle», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 55-64.

PANEBIANCO, V., «L'indicazione di Posidonia e di Elea nel "Periplo" di Ps.-Scilace», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 241-243.

POZZI PAOLINI, E., «Problemi della monetazione di Velia nel V secolo a.C.», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 166-199.

PUGLIESE CARRATELLI, G., «Nascita di Velia», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 7-18.

SCHMIEDT, G., «Contributo alla ricostruzione della situazione geotopografica di Velia nell'antichità», *La parola del passato*, 1970, 130-132, pp. 65-92.

VALLET, G., y G. VILLARD, «Les Phocéens et la fondation de Hyélé», *La parola del passato*, 1966, 108-110, pp. 166-190.

2. Rastro de una escuela médica en Velia

DE FRANCISCIS, A., «Sculture connesse con la scuola medica di Velia», *La parola del passato*, 1970, pp. 267-284.

EBNER, P., «Anche a Velia una scuola di medicina», *Rassegna storica salernitana*, 1961, pp. 196-198.

EBNER, P., «Scuole di medicina a Velia e a Salerno», *Apollo*, 1962, pp. 125-136.

EBNER, P., «Perhaps the Ancestors of Europe's Earliest Medieval School of Medicine, Salerno. An Ancient Medical Center Identified at Velia», *Illustrated London News*, 1963, pp. 306 y ss.

EBNER, P., «Nuove iscrizioni di Velia», *La parola del passato*, 1970, pp. 262-267.

NUTTON, V., «The Medical School of Velia», *La parola del passato*, 1970, pp. 211-225.

Pugliese Carratelli, G., «Φώλαρχος», *La parola del passato*, 1963, pp. 385-386.

Pugliese Carratelli, G., «Ancora su φώλαρχος», *La parola del passato*, 1970, pp. 243-248.

3. Inscripción sobre Parménides y posibilidad de su vinculación con la escuela

Benedum, J., y M. Michler, «Parmenides Uliades und die Medizinschule von Elea», *Clio Medica*, 1971, pp. 295-306.

Calogero, G., «Filosofia e medicina in Parmenide», en *Filosofia e scienze in Magna Grecia, Atti del quinto Convegno di studi sulla Magna Grecia* (Tarento, 10-14 octubre 1965), Nápoles 1966, pp. 69-71; y la sucesiva discusión en las pp. 117-149, con intervenciones de M. Lejeune, S. Ferri, G. Pugliese Carratelli, B. Bilinski, M. Isnardi Parente, J. N. Théodoracopoulos, M. Napoli, M. Gigante, R. Cantarella, y las réplicas de Calogero.

Ebner, P., «Parmenide medico Οὐλιάδης», *Giornale di metafisica*, 1966, pp. 103-114.

Gigante, M., «Velina Gens», *La parola del passato*, 1964, pp. 135-137.

Gigante, M., «Parmenide Uliade», *La parola del passato*, 1964, pp. 450-452.

Gigante, M., «Parmenide e i medici nelle nuove iscrizioni di Velia», *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 1967, pp. 487-490.

Merlan, Ph., «Neues Licht auf Parmenides», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1966, pp. 267-276.

Musitelli, S., «Da Parmenide a Galeno», *Memorie della Classe di Scienze morali e storiche dell'Accademia dei Lincei*, 28, 1984-1986, pp. 213-276.

Ottaviano, C., «La prima testimonianza epigrafica su Parmenide filosofo e medico?», *Sophia*, 1965, pp. 311-313.

Pugliese Carratelli, G., «Παρμενίδης φυσικός», *La parola del passato*, 1965, p. 306.

Pugliese Carratelli, G., «Ancora di Parmenide e della scienza medica di Velia», *La parola del passato*, 40, 1985, pp. 34-38.

Pugliese Carratelli, G., «Nuove note sulla scienza medica di Parmenide a Velia», *La parola del passato*, 41, 1986, pp. 108-111.

Rocca Serra, G., «Parménide et les médecins d'Élée», *Histoire des sciences médicales*, 19, 1985, pp. 169-174.

4. Herma atribuida a Parménides

JUCKER, H., «Zur Bildnisherme des Parmenides», *Museum Helveticum*, 1968, pp. 181-185.

KREITNER, L. B., «A Greek Arch and Parmenides' Head. A Report on Velia-Elea», *History To-day*, 1968, pp. 129-131.

Índice

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres
del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en julio de 2016

Títulos de la colección Humanidades

1 Joaquín Lomba Fuentes, *El oráculo de Narciso. (Lectura del Poema de Parménides),* 2.ª ed. (1992).
2 Luis Fernández Cifuentes, *García Lorca en el Teatro: La norma y la diferencia* (1986).
3 Ignacio Izuzquiza Otero, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo* (1986).
4 Gabriel Sopeña Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos* (1987).
5 José Riquelme Otálora, *Estudio semántico de* purgare *en los textos latinos antiguos* (1987).
6 José Luis Rodríguez García, *Friedrich Hölderlin. El exiliado en la tierra* (1987).
7 José María Bardavío García, *Fantasías uterinas en la literatura norteamericana* (1988).
8 Patricio Hernández Pérez, *Emilio Prados. La memoria del olvido* (1988).
9 Fernando Romo Feito, *Miguel Labordeta. Una lectura global* (1988).
10 José Luis Calvo Carilla, *Introducción a la poesía de Manuel Pinillos. Estudio y antología* (1989).
11 Alberto Montaner Frutos, *Política, historia y drama en el cerco de Zamora. La* Comedia segunda de las mocedades del Cid *de Guillén de Castro* (1989).
12 Antonio Duplá Ansuategui, Videant consules. *Las medidas de excepción en la crisis de la República Romana* (1990).
13 Enrique Aletá Alcubierre, *Estudios sobre las oraciones de relativo* (1990).
14 Ignacio Izuzquiza Otero, *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación* (1990).
15 Ramón Acín Fanlo, *Narrativa o consumo literario (1975-1987)* (1990).
16 Michael Shepherd, *Sherlock Holmes y el caso del Dr. Freud* (1990).
17 Francisco Collado Rodríguez (ed.), *Del mito a la ciencia: la novela norteamericana contemporánea* (1990).
18 Gonzalo Corona Marzol, *Realidad vital y realidad poética. (Poesía y poética de José Hierro)* (1991).
19 José Ángel García Landa, *Samuel Beckett y la narración reflexiva* (1992).
20 Ángeles Ezama Gil, *El cuento de la prensa y otros cuentos. Aproximación al estudio del relato breve entre 1890 y 1900* (1992).
21 Santiago Echandi, *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea* (1993).
22 Elvira Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche* (1993).
23 Francisco Carrasquer Launed, *La integral de ambos mundos: Sender* (1994).
24 Antonio Pérez Lasheras, Fustigat mores. *Hacia el concepto de la sátira en el siglo XVII* (1994).
25 M.ª Carmen López Sáenz, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (1994).
26 Alfredo Saldaña Sagredo, *Con esa oscura intuición. Ensayo sobre la poesía de Julio Antonio Gómez* (1994).

27 Juan Carlos Ara Torralba, *Del modernismo castizo. Fama y alcance de Ricardo León* (1996).
28 Diego Aísa Moreu, *El razonamiento inductivo en la ciencia y en la prueba judicial* (1997).
29 Guillermo Carnero, *Estudios sobre teatro español del siglo XVIII* (1997).
30 Concepción Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del bachiller Alfonso de la Torre* (1997).
31 Manuel José Pedraza Gracia, *Lectores y lecturas en Zaragoza (1501-1521)* (1998).
32 Ignacio Izuzquiza, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher* (1998).
33 Ignacio Iñarrea Las Heras, *Poesía y predicación en la literatura francesa medieval. El* dit *moral en los albores del siglo XIV* (1998).
34 José Luis Mendívil Giró, *Las palabras disgregadas. Sintaxis de las expresiones idiomáticas y los predicados complejos* (1999).
35 Antonio Armisén, *Jugar y leer. El Verbo hecho tango de Jaime Gil de Biedma* (1999).
36 Abū ṭ Tāhir, *el Zaragozano, Las sesiones del Zaragocí. Relatos picarescos* (maqāmāt) *del siglo XII,* estudio preliminar, traducción y notas de Ignacio Ferrando (1999).
37 Antonio Pérez Lasheras y José Luis Rodríguez (eds.), *Inventario de ausencias del tiempo despoblado. Actas de las Jornadas en Homenaje a José Antonio Rey del Corral, celebradas en Zaragoza del 11 al 14 de noviembre de 1996* (1999).
38 J. Fidel Corcuera Manso y Antonio Gaspar Galán, *La lengua francesa en España en el siglo XVI. Estudio y edición del* Vocabulario de los vocablos *de Jacques de Liaño (Alcalá de Henares, 1565)* (1999).
39 José Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera* (2000).
40 Daniel Eisenberg y M.ª Carmen Marín Pina, *Bibliografía de los libros de caballerías castellanos* (2000).
41 Enrique Serrano Asenjo, *Vidas oblicuas. Aspectos históricos de la* nueva biografía *en España (1928-1936)* (2002).
42 Daniel Mesa Gancedo, *Extraños semejantes. El personaje artificial y el artefacto narrativo en la literatura hispanoamericana* (2002).
43 María Soledad Catalán Marín, *La escenografía de los dramas románticos españoles (1834-1850)* (2003).
44 Diego Navarro Bonilla, *Escritura, poder y archivo. La organización documental de la Diputación del reino de Aragón (siglos XV-XVIII)* (2004).
45 Ángel Longás Miguel, *El lenguaje de la diversidad* (2004).
46 Niall Binns, *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana* (2004).
47 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Historia literaria / Historia de la literatura* (2004).
48 Luisa Paz Rodríguez Suárez, *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje* (2004).

49 Evanghélos Moutsopoulos, *Filosofía de la cultura griega,* traducción de Carlos A. Salguero-Talavera (2004).
50 Isabel Santaolalla, *Los «Otros». Etnicidad y «raza» en el cine español contemporáneo* (2005).
51 René Andioc, *Del siglo XVIII al XIX. Estudios histórico-literarios* (2005).
52 María Isabel Sepúlveda Sauras, *Tradición y modernidad: Arte en Zaragoza en la década de los años cincuenta* (2005).
53 Rosa Tabernero Sala, *Nuevas y viejas formas de contar. El discurso narrativo infantil en los umbrales del siglo XXI* (2005).
54 Manuel Sánchez Oms, *L'Écrevisse écrit: la obra plástica* (2006).
55 Agustín Faro Forteza, *Películas de libros* (2006).
56 Rosa Tabernero Sala, José D. Dueñas Lorente y José Luis Jiménez Cerezo (coords.), *Contar en Aragón. Palabra e imagen en el discurso literario infantil y juvenil* (2006).
57 Chantal Cornut-Gentille, *El cine británico de la era Thatcher. ¿Cine nacional o «nacionalista»?* (2006).
58 Fernando Alvira Banzo, *Martín Coronas, pintor* (2006).
59 Iván Almeida y Cristina Parodi (eds.), *El fragmento infinito. Estudios sobre «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de J. L. Borges* (2007).
60 Pedro Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)* (2007).
61 Juan Manuel Cacho Blecua (coord.), *De la literatura caballeresca al* Quijote (2007).
62 José Julio Martín Romero, *Entre el Renacimiento y el Barroco: Pedro de la Sierra y su obra* (2007).
63 M.ª del Rosario Álvarez Rubio, *Las historias de la literatura española en la Francia del siglo XIX* (2007).
64 César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia M.ª de Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual* (2007).
65 Luis Beltrán Almería y José Luis Rodríguez García (coords.), *Simbolismo y hermetismo. Aproximación a la modernidad estética* (2008).
66 Juan Antonio Tello, *La mirada de Quirón. Literatura, mito y pensamiento en la novela de Félix de Azúa* (2008).
67 Manuela Agudo Catalán, *El Romanticismo en Aragón (1838-1854). Literatura, prensa y sociedad* (2008).
68 Gonzalo Navajas, *La utopía en las narrativas contemporáneas (Novela/Cine/Arquitectura)* (2008).
69 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Literatura y nación. La emergencia de las literaturas nacionales* (2008).
70 Mónica Vázquez Astorga, *La pintura española en los museos y colecciones de Génova y Liguria (Italia)* (2008).
71 Jesús Rubio Jiménez, *La fama póstuma de Gustavo Adolfo y Valeriano Bécquer* (2009).
72 Aurora González Roldán, *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz* (2009).
73 Luciano Curreri, *Mariposas de Madrid. Los narradores italianos y la guerra civil española* (2009).

74 Francisco Domínguez González, *Huysmans: identidad y género* (2009).
75 María José Osuna Cabezas, *Góngora vindicado: Soledad primera, ilustrada y defendida* (2009).
76 Miguel de Cervantes, *Tragedia de Numancia,* estudio y edición crítica de Alfredo Baras Escolá (2009).
77 Maryse Badiou, *Sombras y marionetas. Tradiciones, mitos y creencias: del pensamiento arcaico al Robot sapiens,* traducción de Adolfo Ayuso y Marta Iguacel, prólogo de Adolfo Ayuso (2009).
78 Belén Quintana Tello, *Las voces del espejo. Texto e imagen en la obra lírica de Luis Antonio de Villena* (2010).
79 Natalia Álvarez Méndez, *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana* (2010).
80 Ángel Longás Miguel, *El grado de doctor. Entre la ciencia y la virtud* (2010).
81 Fermín de los Reyes Gómez, *Las historias literarias españolas. Repertorio bibliográfico (1754-1936)* (2010).
82 M.ª Belén Bueno Petisme, *La Escuela de Arte de Zaragoza. La evolución de su programa docente y la situación de la enseñanza oficial del grabado y las artes gráficas* (2010).
83 Joaquín Fortanet Fernández, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción* (2010).
84 M.ª Carmen Marín Pina (coord.), *Cervantes en el espejo del tiempo* (2010).
85 Guy H. Wood, La caza *de Carlos Saura: un estudio* (2010).
86 Manuela Faccon, *Fortuna de la* Confessio Amantis *en la Península Ibérica: el testimonio portugués* (2010).
87 Carmen Romeo Pemán, Paula Ortiz Álvarez y Gloria Álvarez Roche, *María Zambrano y sor Juana Inés de la Cruz. La pasión por el conocimiento* (2010).
88 Susana Sarfson Gleizer, *Educación musical en Aragón (1900-1950). Legislación, publicaciones y escuela* (2010).
89 Julián Olivares (ed.), *Eros divino. Estudios sobre la poesía religiosa iberoamericana del siglo* XVII (2011).
90 Manuel José Pedraza Gracia, *El conocimiento organizado de un hombre de Trento. La biblioteca de Pedro del Frago, obispo de Huesca, en 1584* (2011).
91 Magda Polo Pujadas, *Filosofía de la música del futuro. Encuentros y desencuentros entre Nietzsche, Wagner y Hanslick* (2011).
92 Begoña López Bueno (ed.), *El Poeta Soledad. Góngora 1609-1615* (2011).
93 Geneviève Champeau, Jean-François Carcelén, Georges Tyras y Fernando Valls (eds.), *Nuevos derroteros de la narrativa española actual.Veinte años de creación* (2011).
94 Gaspar Garrote Bernal, *Tres poemas a nueva luz. Sentidos emergentes en Cristóbal de Castillejo, Juan de la Cruz y Gerardo Diego* (2012).
95 Anne Cayuela (ed.), *Edición y literatura en España (siglos* XVI *y* XVII*)* (2012).
96 José Luis López de Lizaga, *Lenguaje y sistemas sociales. La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann* (2012).

97 Ángeles Ezama, Marta Marina, Antonio Martín, Rosa Pellicer, Jesús Rubio y Enrique Serrano (coords.), *Aún aprendo. Estudios de Literatura Española* (2012).
98 Alejandro Martínez y Jacobo Henar (coords.), *La postmodernidad ante el espejo* (2012).
99 Esperanza Bermejo Larrea, *Regards sur le* locus horribilis. *Manifestations littéraires sur des espaces hostiles* (2012).
100 Nacho Duque García, *De la soledad a la utopía. Fredric Jameson, intérprete de la cultura postmoderna* (2012).
101 Antonio Astorgano Abajo (coord.), *Vicente Requeno (1743-1811), jesuita y restaurador del mundo grecolatino* (2012).
102 José Luis Calvo Carilla, Carmen Peña Ardid, M.ª Ángeles Naval, Juan Carlos Ara Torralba y Antonio Ansón (eds.), *El relato de la Transición/La Transición como relato* (2013).
103 Ignacio Domingo Baguer, *Para qué han servido los libros* (2013).
104 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (I)* (2013).
105 David Pérez Chico (coord.), *Perspectivas en la filosofía del lenguaje* (2013).
106 Jesús Ezquerra Gómez, *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza* (2014).
107 David Pérez Chico y Alicia García Ruiz (eds.), *Perfeccionismo: Entre la ética política y la autonomía personal* (2014).
108 Alain Bègue y Antonio Pérez Lasheras (coords.), *«Hilaré tu memoria entre las gentes». Estudios de literatura áurea* (2014).
109 Ernest Sosa, *Con pleno conocimiento* (2014).
110 Rosa Martínez González, *Maurice Blanchot: la exigencia política* (2014).
111 Scheherezade Pinilla Cañadas, *Las ciudades intermitentes. El heroísmo de los muchos en Balzac y Galdós* (2014).
112 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (II)* (2014).
113 María Isabel Yagüe Ferrer, *Jacinto Benavente. Bibliografía general* (2014).
114 Jesús Martínez Baro, *La libertad de Morfeo. Patriotismo y política en los sueños literarios españoles (1808-1814)* (2014).
115 Javier Aguirre, *Dialéctica y filosofía primera. Lectura de la Metafísica de Aristóteles* (2015).
116 María Coduras Bruna, *«Por el nombre se conoce al hombre». Estudios de antroponimia caballeresca* (2015).
117 Antonio Gaspar Galán y J. Fidel Corcuera Manso, *La gramática francesa de Baltasar de Sotomayor (Alcalá de Henares, 1565)* (2015).
118 Alicia Silvestre Miralles, *La traducción bíblica en san Juan de la Cruz. Subida del Monte Carmelo* (2015).
119 Vanessa Puyadas Rupérez, *Cleopatra VII. La creación de una imagen. Representación pública y legitimación política en la Antigüedad* (2016).